

Introducción a la filosofía de la historia

Conceptos y teorías de la historia

Rosa E. Belvedresi (coordinadora)



FACULTAD DE
HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN





INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

CONCEPTOS Y TEORÍAS DE LA HISTORIA

Rosa E. Belvedresi

(coordinadora)

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación





Índice

Presentación

Nos proponemos con este texto acompañar al estudiante que cursa la asignatura *Filosofía de la Historia*. El libro está estructurado en cuatro capítulos, una introducción y una conclusión, que siguen el programa vigente, acompañados en cada caso de una mínima selección bibliográfica tomada de la que se utiliza durante el dictado de la materia. Organiza y presenta los problemas y autores que se abordan a lo largo de la cursada, con una escritura que a la par de rigurosa presenta, también, de manera precisa y concisa algunas de las cuestiones más complejas con las que los estudiantes se enfrentarán al abordar los problemas clásicos y actuales de la filosofía de la historia.

Este libro es el resultado del trabajo del equipo docente que está a cargo de la materia desde 2000 en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata: los profesores Rosa E. Belvedresi y Adrián Ercoli. A quienes se han sumado Luis M. Lorenzo, Juan I. Veleda y Alejandro Sepúlveda, jóvenes graduados que han realizado sus experiencias de inicio en la investigación como adscriptos en nuestra cátedra.

Esperamos que el libro pueda contribuir al acceso inicial y amigable a la problemática de la filosofía de la historia y que resulte una invitación para seguir investigando.

Los autores

Introducción

Rosa E. Belvedresi

La filosofía de la historia es una sub-disciplina filosófica concentrada en los problemas vinculados a la historia. Ahora bien, ¿qué es la historia de la cual hay una reflexión filosófica específica? A esta pregunta se la puede responder de varias maneras. Esa multiplicidad de respuestas tiene dos causas. La primera se debe al hecho de que los problemas filosóficos de los cuales nos vamos a ocupar han pasado por diversas reformulaciones según los contextos (teóricos pero también sociales) en los que se presentan. La segunda causa tiene que ver con que la historia representa ella misma un concepto amplio, con significaciones diversas, de manera tal que, según sea la concepción de historia que se sostenga, la filosofía de la historia se ocupará de un tipo u otro de cuestiones. Por ejemplo, si se piensa que la historia expresa un modo de ser en el mundo (Heidegger), entonces la filosofía de la historia será una reflexión sobre la condición histórica del hombre. Si, en cambio, se admite que la historia es primordialmente un tipo de conocimiento del mundo (social y cultural), la filosofía de la historia se ocupará de los problemas epistemológicos vinculados a este tipo particular de saber. Entre esos dos extremos (como condición humana de ser en el mundo o como forma admitida de conocimiento) pueden encontrarse una multiplicidad de alternativas que incluyan, solapen o hasta nieguen otros abordajes alternativos (Brauer, 2009; Reyes Mate, 1993).

Puede analizarse la entrada "historia" del Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española para constatar los diversos significados asociados a esta palabra, que incluyen la "narración y exposición de los acontecimientos dignos de memoria", el "conjunto de los sucesos… de un pueblo o de una nación", la "disciplina que narra esos sucesos" e incluso "narración inventada" y "mentira o pretexto"[1].

En el caso particular del modo en que la filosofía de la historia será abordada en este libro, se intentará mantener una mirada lo suficientemente amplia que permita dar cuenta de la multiplicidad de sentidos que atraviesan el concepto de historia, de manera de presentar una perspectiva lo más variada posible para quienes se introducen en estos temas.

[1] Véase la entrada "historia" en el DRAE disponible on line en: http://lema.rae.es/drae/?val=, fecha de consulta 23/09/14

Temporalidad - historicidad

El tiempo es, para los seres humanos, una categoría vital de la existencia. Atraviesa todas sus experiencias, preocupaciones y expectativas. Decimos del tiempo que “vuela”, que “pasa”, se nos hace interminable o insoportablemente lento. Decimos también que “llegó la hora”, que “era el momento adecuado”, etc. La experiencia humana del tiempo nunca es la mera sucesión de instantes iguales entre sí. Lo que las personas vivencian involucra alguna calificación particular del momento en el que se encuentran, de su duración y de los modos en que será luego rememorado. El tiempo no se mide igual en circunstancias distintas: los quince minutos de espera para ser atendidos por el odontólogo no “duran” lo mismo que los quince minutos que estamos en la silla sometidos al tratamiento odontológico. A pesar de que el reloj marque los minutos de igual manera, unos nos pasan muy rápidos, otros se nos hacen eternos.

Se pueden distinguir dos dimensiones del tiempo. Una, *objetiva*, referida sobre todo a su medición utilizando alguna unidad que es la misma para todas las personas. Ésa es la función que cumplen los relojes (en sus diferentes formatos y modalidades), aunque también hay formas naturales de medir el tiempo, por ej., la posición del sol, la sucesión de las estaciones, la temporada de crecida (o bajante) de un curso de agua, las fases de la luna, los tiempos de siembra y cosecha, etc. En todos estos casos se trata de la constatación empírica del lapso de tiempo transcurrido, explicitado en la distancia que recorre una aguja o en el cumplimiento de un proceso natural. A esto se contrapone lo que puede caracterizarse como la dimensión *subjetiva* del tiempo que tiene que ver con cómo el tiempo es sentido, experimentado por alguien, más allá del uso de un sistema de medida aceptado por otros. En esta segunda dimensión, se trata de un tiempo que corre de distinto modo para los sujetos, según las condiciones en las que se encuentren. En la situación de espera, de miedo, de alegría o de sufrimiento, aunque la medida objetiva indique una cantidad igual de intervalos transcurridos, la duración “sentida” puede no corresponderse con ellos; así alguien podrá decir que una clase de 60 minutos, “se le pasó volando” mientras para otro “no terminaba nunca” según sea el modo en que haya experimentado esos 60 minutos. La experiencia de ese tiempo presente depende también de los otros sucesos que podrían producirse luego o que se han producido antes, además de la condición subjetiva (de placer o displacer) que lo acompañe. El recuerdo de lo sucedido previamente o la expectativa por lo que habrá de suceder, cualifican el momento que se está experimentando y hacen que se perciba de distinto modo su duración: la noche previa a un evento de gran importancia, el regreso a casa luego del descanso de las vacaciones, los meses de un embarazo, entre otros, son ejemplos de situaciones que impactan en la sensación que tenemos del transcurso del tiempo en nuestras vidas.

En cuanto a las relaciones entre tiempo y experiencia, debe aclararse que toda experiencia es temporal, en el sentido de que nos ocurre en determinado momento y dura cierto lapso de tiempo. Podría decirse incluso que las experiencias son también formas en las que percibimos el paso del tiempo a través de la aparición de un estímulo, su duración y su extinción.

De manera más precisa, por experiencia del tiempo entenderemos a la *temporalidad*. Por ella nos referimos a los modos en los que somos conscientes, como sujetos de experiencias, de que estamos inmersos en el tiempo, de que el tiempo nos atraviesa. De allí nuestras vivencias de que el tiempo se nos escapa, o que nos ha llegado la hora, por citar algunas. Al decir de Heidegger, somos conscientes de "contar con el tiempo" y a eso refiere la temporalidad, como una forma de experiencia del tiempo que es propiamente humana, por oposición a la simple sucesión de instantes que caracteriza a toda existencia en el mundo físico (y que también nos afecta en cuanto cuerpos materiales que estamos sujetos al desgaste y al envejecimiento).

A su vez, en la temporalidad pueden reconocerse dos aspectos. Uno, vinculado a la temporalidad individual, que podríamos identificar como *biográfica*, y otra *social* o comunitaria. No se trata de aspectos escindidos y sin contacto, al contrario, uno permea al otro. Por ejemplo, los momentos de nuestra vida personal que identificamos como de madurez se encuentran también inscriptos en los marcos de sentido provistos por la temporalidad social: es la comunidad la que fija el inicio de la madurez al admitir ciertas conductas que no estaban permitidas antes (votar, trabajar, casarse). También, los modos en los que experimento mi tiempo de madurez tiñen las temporalidades sociales asociadas a ella.

Ahora bien, la inserción de nuestra temporalidad biográfica en un marco comunitario más amplio implica ya el paso a un tipo de temporalidad que podríamos considerar histórica, puesto que la historia es, en una primera aproximación, el tiempo compartido por una comunidad. Este tiempo histórico supone una interacción particular entre los tiempos biográficos de los miembros de un grupo social, que involucra también la relación con los otros miembros con los cuales somos contemporáneos y con aquellos a los cuales reconocemos como antecesores. El tiempo histórico establece nuestra pertenencia generacional con aquellos con los que compartimos los diversos momentos que constituyen la vida de nuestra comunidad.

Entonces, por temporalidad *histórica* queremos precisar cierto carácter de la temporalidad social. Los modos sociales compartidos en los que las comunidades miden el tiempo, definen los distintos momentos de sus vidas, sus duraciones, sus cortes y las modalidades de transición entre unos y otros, componen la temporalidad social. La temporalidad *histórica* involucra, más específicamente, aquello que las comunidades pretenden transmitir a las próximas generaciones, que se expresa en la relación que establecen entre las tres dimensiones temporales de pasado, presente y futuro. El pasado *histórico* se compone de aquellos sucesos que son identificados como centrales para la conformación actual de una comunidad y que consideran objeto de recuerdo compartido, es decir, herencia a conservar. El presente podrá ser leído en relación al pasado como la realización de las promesas pretéritas, como su traición o abandono, como el rastro de un pasado de gloria, y en relación al futuro como la antesala de las realizaciones por venir.

Los marcos de sentido que provee el tiempo históricamente entendido permiten descubrir la densidad del momento presente, al transformarlo en un lugar temporal en el que se cruzan la recepción de la herencia del pasado con lo que se espera del futuro. R. Koselleck ha mostrado

que el tiempo histórico se inicia en la Modernidad. Según este autor, hacia mediados del siglo XVIII puede constatarse la aparición recurrente del término "Geschichte" en el vocabulario alemán que expresa de manera novedosa la conceptualización de una experiencia del tiempo que no estaba disponible antes. Se trata de una manera particular de considerar a la historia, independizada ahora de los modos de comprensión propios de la teología judeo-cristiana. Si en las sociedades antiguas el tiempo estaba vinculado fundamentalmente a los ciclos naturales, y desde la Edad Media el tiempo era el relacionado a las profecías bíblicas, en la Edad Moderna habría surgido el tiempo "histórico" como tiempo del hombre (entendiendo por éste al ciudadano burgués que está surgiendo en los estados nacionales europeos). El tiempo histórico es también un tiempo político, vinculado a la "disponibilidad" de la historia, es decir, a lo que ahora es el resultado de las acciones humanas y ya no producto de una providencia cuyo plan había que, simplemente, esperar a que se cumpliera (sobre esta cuestión se volverá en el capítulo siguiente).

En síntesis, entenderemos al tiempo histórico como una forma del tiempo social relacionado con la experiencia de la duración, la espera y el recuerdo de los acontecimientos compartidos. También provee un marco de significación para nuestras vidas, las que aún cuando son individuales se desarrollan en ámbitos comunitarios. Se da así una imbricación compleja entre el tiempo biográfico (iniciado con nuestro nacimiento y que finaliza cuando morimos) y el tiempo histórico (asociado a los orígenes y desarrollos del colectivo del cual formamos parte).

Tiempo histórico y pasado

El tiempo histórico remite al pasado, en la medida en que puede entenderse por historia al conjunto de procesos que, habiendo sucedido antes, han desencadenado al presente como su consecuencia. No se trata de pensar una linealidad causal entre el pasado y el presente, sino de considerar a los procesos pasados como condiciones de posibilidad de la actualidad que nos rodea. Debe admitirse también que puede haber procesos pasados que sólo fueron una posibilidad o cuya realización fue interrumpida y, sin embargo, su consideración atenta permite arrojar luz acerca de la constitución del presente. Decimos, entonces, que el mundo social es un mundo histórico en cuanto su existencia es posible por aquellos sucesos del pasado que han contribuido a su realidad actual.

La historicidad involucra las relaciones que, como miembros de comunidades sociales, establecen los sujetos con las diversas herencias que se despliegan en el presente y que los vinculan con tradiciones y legados a partir de los cuales se interpretan a sí mismos y construyen expectativas sobre su futuro. No se trata, simplemente, de la existencia humana en el tiempo, ni tampoco de la conciencia que las personas tengan del transcurso temporal. Si no, muy especialmente, de los modos en que las dimensiones de pasado, presente y futuro son dotadas de un sentido que las interrelaciona de manera particular en cada momento del desarrollo de la vida de una comunidad.

En conclusión, la filosofía de la historia tiene como campo privilegiado de reflexión los modos en que los grupos humanos han pensado el pasado, entendiendo por ello las diversas maneras en que lo han recordado, imaginado, transmitido, representado, contado, estudiado e, incluso, olvidado. Como hemos señalado hasta aquí, no es posible considerar al pasado como un tiempo encapsulado, puesto que las personas, y los colectivos a los que pertenecen, piensan al pasado desde su particular ubicación en el presente y en relación, también, a sus expectativas de futuro. Una reflexión sobre la historia es, también, una reflexión sobre la temporalidad.

Bibliografía

Brauer, D. (2009). “La reflexión filosófica en torno del significado del pasado y el proceso de configuración de sus principales temas y problemas”, en Brauer, D. (ed.) *La historia desde la teoría*, 2. vols., Prometeo, Buenos Aires, vol. 1.

Reyes Mate (1993). “Introducción” en Reyes Mate (Ed.) *Filosofía de la historia, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Trotta, Madrid, vol. 5.

CAPÍTULO 1
El surgimiento del tiempo "histórico". La metafísica de la historia

Rosa E. Belvedresi – Luis M. Lorenzo – Juan I. Veleda

Introducción

En este capítulo nos ocuparemos del origen de la filosofía de la historia y presentaremos algunas de sus formulaciones más características. Seguiremos para ello la opinión generalmente aceptada de que la filosofía de la historia surge en la Modernidad, cuando se consolida también la disciplina histórica tal como la hemos llegado a conocer. A pesar de los intentos de encontrar una reflexión filosófica sobre la historia en tiempos pre-modernos (Roldán, 1997), las múltiples significaciones y dimensiones que el concepto de historia tiene para nosotros comienzan a consolidarse hacia mediados del siglo XVIII, a la par que se encuentra disponible para los hombres una experiencia temporal novedosa que no pudo darse en el marco del tiempo cíclico de la Antigüedad ni en el tiempo lineal que exponen los anales medievales. En primer lugar, presentaremos las discusiones sobre la Modernidad que resultan más pertinentes para comprender el origen y desarrollo de la filosofía de la historia. En segundo lugar, se expondrán las versiones clásicas de la reflexión filosófica sobre la historia para, finalmente, presentar algunas de las críticas de las que fue objeto.

Historie - Geschichte o El surgimiento del tiempo histórico

La tesis según la cual la filosofía de la historia es un producto "moderno" deriva del análisis de R. Koselleck sobre el origen del concepto "historia". En la famosa entrada "*Geschichte*", en el diccionario de conceptos históricos, Koselleck ubica durante el siglo XVIII el cambio lingüístico, y su consiguiente modificación semántica, por el que atraviesa el concepto (Koselleck, 1975). Alrededor de esa fecha puede verificarse en el ámbito germano un recurrente reemplazo del término clásico "*Historie*", de origen latino, por el neologismo "*Geschichte*", derivado probablemente del verbo *geschehen* (suceder). Lo que Koselleck señala es que el cambio de terminología estuvo unido, también, a una modificación del concepto. Así, mientras "*Historie*" refería al relato de un suceso del pasado, con el fin de exponerlo como ejemplo para la enseñanza de las nuevas generaciones, en especial para contribuir a la educación de los gobernantes; el término "*Geschichte*" expresó los aspectos que hoy se

asocian con la historia: no solamente el suceso del pasado y su relato, sino también la conexión entre acontecimientos. Tal relato no era una simple descripción del suceso que era su objeto, sino que se desplegaba como un modo de ubicarlo en un contexto de sentido mayor, que vinculaba el pasado con el presente y el futuro. De ahí que el uso cada vez más insistente y a la vez más sistemático del término "*Geschichte*" estuviera estrechamente asociado a la aparición de una filosofía de la historia que, dice Koselleck, no podía ser sino idealista (Koselleck, 1993: 50).

Este cambio terminológico y conceptual fue la expresión de una modificación en la experiencia. "*Geschichte*" permitía formular lingüísticamente una experiencia que estaba disponible para el hombre moderno y de la cual el viejo término "*Historie*" no daba adecuada cuenta. Esa experiencia novedosa se funda en la paulatina confirmación de que el futuro ya no permanecerá idéntico al pasado. Koselleck utiliza para explicar este fenómeno las categorías de "espacio de experiencia" y "horizonte de expectativa". Mientras el primero daría cuenta del acervo de experiencias pasadas conservadas por una comunidad, el horizonte de expectativas referirá a lo que está por venir, es decir, lo esperado. En la Edad Moderna las experiencias ya no sirven para anticipar las expectativas, el futuro se presenta como lo radicalmente nuevo, de allí la denominación de "*Neuzeit*" (tiempo nuevo) que se utiliza en idioma alemán para referirse a ella (Koselleck, 1993). El tiempo "nuevo" de la Modernidad significa, justamente, que ya no puede sacarse enseñanza de los ejemplos provistos por el pasado, de modo que las nuevas generaciones ya no pueden aprender *de* la historia. Así, el famoso tópico ciceroniano "*Historia Magistrae Vitae*" cae en desgracia, como lo acredita el uso cada vez menos frecuente de la frase (Koselleck, 1993: 49).

La tesis de Koselleck es que el tiempo propiamente "histórico" es consecuencia de la apertura del futuro que se verifica en la Modernidad. Se trata de un tiempo que ya no se deja apreciar bajo la modalidad cíclica con la que los griegos pensaron la existencia, tomando como modelo los cambios naturales (la sucesión de las estaciones, los tiempos de las cosechas, etc.). Y que tampoco puede ser aprehendido bajo el modelo lineal de la Edad Media, en el que la historia humana era apenas un capítulo dentro de la historia sagrada, en un decurso temporal pensado a la medida de la voluntad divina, con un momento inicial (la creación) y un punto final (el Juicio, que marcaría el final de los tiempos).

La autonomía de este "tiempo nuevo" genera, también, la experiencia de la aceleración. En tanto el tiempo de las etapas prefijadas de la naturaleza o el de la eternidad de la Providencia vaciaban de sentido la temporalidad humana, la única producción historiográfica posible era la de los relatos ejemplares atemporales, o los anales y crónicas medievales. Al variar la perspectiva temporal, la medida del tiempo comienza a expresarse en años o, a lo sumo, en generaciones y parece llenarse de acontecimientos. Pues antes, frente a la magnificencia del plan divino cuya duración se medía contra la eternidad ¿qué importancia podían tener la historia política, las guerras o la sucesión de las monarquías de un Estado?

Cuando el tiempo se hace "histórico", el futuro puede comenzar a pensarse como realización de las acciones humanas y no ya como el resultado de un plan divino cuyo

cumplimiento podría darse con independencia de, e incluso contra, la colaboración de los sujetos históricos. Ahora bien, en cuanto las nuevas experiencias generan incertidumbre, puesto que lo que habrá de venir ya no se deduce de lo que sucedió, la filosofía de la historia, con conceptos como "plan de la historia", "dirección", "sentido", etc., intenta proveer elementos que acoten la incertidumbre. De tal manera, aún cuando el futuro sea impredecible, los actores históricos pueden actuar con la esperanza de que el porvenir será mejor, pues la interpretación filosófica del pasado les provee con la justificación necesaria para tal expectativa. Para comprender el desarrollo de la filosofía de la historia en la modernidad debe entenderse el impacto que generó en la conciencia histórica europea la Revolución Francesa, en cuanto suceso radicalmente nuevo que, como señala Koselleck, destruyó por completo la "ejemplaridad" del pasado. Se trata de un hecho histórico que da cuenta de la distancia abismal que separa la experiencia de la expectativa (Koselleck, 1993: 56). Su impacto puede verse claramente en las filosofías de Hegel y Kant, de las que nos ocuparemos más adelante.

A la par que se desarrolla la filosofía de la historia se da también la consolidación de la historia como ciencia. Resulta evidente la relación tensa entre ambas, como se expresa en las afirmaciones hegelianas de que los historiadores de su época carecen de ideas filosóficas al escribir sus relatos historiográficos. Antes Kant había señalado que su propuesta de un plan de la historia era una idea surgida de una "cabeza filosófica" que no podía ni pretendía ser justificada por la ciencia historiográfica, toda vez que proponía más bien la hipótesis a partir de la cual la historia como ciencia podría ser posible (véase más adelante en este mismo capítulo).

Koselleck señala que el término "*Geschichte*" se fue consolidando como un "colectivo singular" que aglutinó la suma de las historias individuales en su conexión intrínseca, la "historia mundial". De allí que comenzaran a utilizarse expresiones en las que la propia historia era el sujeto: "historia misma", "historia en y para sí", "historia en sí", etc. Se trata entonces de la consolidación de la idea, que la filosofía de la historia moderna habrá de desplegar, de que la historia mundial expresa un conjunto de relaciones más que la simple suma de acontecimientos singulares. Esas relaciones asumen la forma de un "plan": "el singular colectivo… permitió que la historia adjudicara a aquellos sucesos y sufrimientos humanos una fuerza inmanente que lo interconectaba todo y lo impulsaba según un plan, oculto o patente, una fuerza frente a la que uno se podía saber responsable o en cuyo nombre se creía poder actuar" (Koselleck, 1993: 55-6).

Este tiempo histórico se caracterizará por la marcha incesante hacia un horizonte futuro, inalcanzable, que habrá de funcionar como una idea regulativa, una meta inmanente. La especie humana, ahora sujeto de la historia universal, se encuentra en el camino de -como lo dirá Kant- el progreso indefinido hacia lo mejor.

La “novedad” de la Edad Moderna: progreso y futuro

El análisis de Koselleck que hemos presentado es solidario de la tesis que formulara K. Löwith a quien debemos la idea según la cual las primeras filosofías de la historia, y en particular la de Hegel, encuentran su origen en determinadas ideas cristianas y no serían sino versiones ‘secularizadas’ de la historia de la salvación. Para Löwith, el tiempo “histórico” seguiría moviéndose en el mismo marco conceptual de la Edad Media, pero ya sin sus compromisos teológicos. No se tratará de que el cumplimiento del tiempo ocurra en un mundo supra-terrenal (una vez que hubiera llegado el Juicio Final), sino de su realización en *este* mundo, pero en un futuro que se presenta como indefinido. En este sentido: “la filosofía moderna de la historia arraiga en la fe bíblica en la consumación y termina con la secularización de su paradigma escatológico” (Löwith, 2007: 14). Löwith parte de introducir la problemática del sentido, en tanto finalidad, en el corazón mismo de la filosofía de la historia, al considerarla como “la interpretación sistemática de la historia del mundo según un principio rector, por el que se ponen en relación acontecimientos y consecuencias históricos, refiriéndolos a un sentido *último*” (Löwith, 2007: 13). El hecho de que el sentido sea entendido como *último*, esto es, como cierre o *consumación* de los acontecimientos históricos, sumado al postulado de un principio rector de la totalidad del devenir humano, aproxima a la filosofía de la historia, según Löwith, a la concepción judeo-cristiana del devenir.

Emparentadas con la visión bíblica y cristiana, la dimensión de futuro de las primeras filosofías de la historia, sólo puede ser pensada escatológicamente como meta definitiva, como cierre o clausura: “el sentido último es el punto candente de un futuro esperado, del que sólo se sabe en el modo de la esperanza y de la fe” (Löwith, 2007: 18). Considerados en sí mismos, los acontecimientos tienen una relevancia relativa o limitada: adquieren plena significación, y se transforman propiamente en históricos, en función de la meta hacia la cual se dirige la historia: “los acontecimientos históricos tienen sentido sólo si apuntan a un fin más allá de los sucesos fácticos y, dado que la historia es un movimiento temporal, el fin debe ser una meta futura. En cuanto tales, ni los acontecimientos individuales ni una serie de acontecimientos tienen un sentido o una meta. La plenitud de sentido es una cuestión de cumplimiento en el tiempo” (Löwith, 2007: 18).

Uno de los mayores críticos de la tesis de Löwith ha sido H. Blumenberg, quien ha cuestionado la utilidad de la categoría de “secularización” para considerar la constitución de la modernidad. En *La legitimación de la Edad Moderna* (2008), Blumenberg se opone precisamente a la naturalización y aceptación extendida de esa categoría para la interpretación de hechos y conexiones históricas. Incluso dedica un capítulo de esta extensa obra a discutir con Löwith. Para Blumenberg, la tesis de Löwith sobre la conciencia histórica moderna y el presunto desenmascaramiento del progreso como destino tuvo el efecto de un dogma. Este “teorema de la secularización” minimiza, según él, la ruptura entre la Edad Media y la Edad Moderna, para concentrarse en la única escisión relevante, de la cual hicimos mención anteriormente: “el alejamiento respecto al cosmos pagano de la Antigüedad y su estructura de

protección basada en lo cíclico con la asunción de una forma de acción irrepetible en el tiempo, según el modelo bíblico-cristiano. A la vista de la fatal disyunción entre naturaleza e historia, se traslada el acento de los inicios de la Edad Moderna a los tiempos finales de la Antigüedad" (Blumenberg, 2008: 36). La única distinción relevante sería entonces entre una cosmología cíclica y una conciencia lineal de la historia, ésta ultima compartida tanto por el cristianismo como por la conciencia histórica moderna y su categoría de progreso. En este sentido, "la autonomía final de esta conciencia de la historia es puesta de manifiesto como su autoengaño tan pronto como se puede reconocer en ella, en el teorema de la secularización, que existe *por la gracia* del cristianismo" (Blumenberg, 2008: 37). Tanto la Edad Media como de la Edad Moderna, continúa, son vistas entonces como un único episodio de interrupción de la vinculación entre el hombre y el cosmos. Esto lo lleva a concluir que el teorema de la secularización no sería sino un "caso especial del substancialismo histórico en tanto el éxito teórico es presentado como dependiente de la demostración de la existencia de constantes en la historia" (Blumenberg, 2008: 37).

Para Blumenberg no hay indicios tan claros de que haya sido la escatología teológica la encargada de suministrar el modelo para una idea de progreso de la historia. Por el contrario, "respecto a la dependencia que la idea de progreso tendría de la escatología cristiana hay diferencias que no pueden por menos de haber bloqueado toda transformación de la una en la otra". En efecto, "la escatología habla de un acontecimiento que irrumpe en la historia y que es heterogéneo respecto a ella y la trasciende, mientras que la idea de progreso hace la extrapolación de una estructura que es propia de todo presente a un futuro inmanente a la historia" (Blumenberg, 2008: 39). La idea de progreso genera, según el autor, una serie de esperanzas que impulsan a la realización de la propia idea. Y esas expectativas no pueden identificarse sin más con las esperanzas de la escatología cristiana. Mientras esta última devino un compendio de horrores y temor, el progreso aseguraba la esperanza en las posibilidades del mundo de *acá*: "partiendo de una concepción que entiende la historia como progreso, la espera teológica de una serie de acontecimientos postreros que han de venir de fuera aparece -incluso si estos siguieran siendo aún esperanzas- como un obstáculo para esas otras posibilidades y actividades que pueden asegurar al hombre la realización de sus posibilidades y necesidades. No hay forma de ver cómo de una clase de expectativas como aquellas pueda surgir la otra" (Blumenberg, 2008: 38).

La argumentación de Blumenberg intenta mostrar que la idea de progreso no es la mera secularización de la escatología cristiana y el mesianismo, ni encuentra en ellos su modelo, tal como sostenía Löwith, sino que ese modelo debe ser buscado en otra parte: "decir que el conocimiento de la historia es un presupuesto para hacer la historia de un modo racional y progresista -siendo, por tanto, la idea de progreso una idea reguladora de la integración de las acciones- probablemente sólo pudo ser deducido del modelo de integración de las acciones teoréticas adoptado por la nueva ciencia" (Blumenberg, 2008: 43). La factibilidad de la historia, señalada por Koselleck para caracterizar la idea moderna de historia y retomada por Blumenberg como propiedad fundamental del progreso, marca una diferencia

cualitativa respecto a la escatología teológica, aunque ella no nos asegure nada en relación al futuro: "la frase de que el hombre hace la historia no implica, de suyo, ninguna garantía de progreso en lo que él pueda conseguir; no sería más que un principio de autoafirmación frente a la inseguridad de un conocimiento dirigido por un Principio extraño y todopoderoso de índole teológica" (Blumenberg, 2008: 42-43). Se trata, como lo señala Koselleck, de la aparición de un concepto histórico (no teológico) de esperanza (Koselleck, 1993: 64). En la filosofía kantiana de la historia la esperanza habrá de oficiar como principio de inteligibilidad de la historia, ya que la racionalidad del devenir histórico no viene provista por la evidencia histórica sin más, sino por cierto modo de leerla. Este principio de esperanza o "imperativo elpidológico" (R. Aramayo, 2002) permite ver a la historia como sistema y a la vez provee una mirada optimista sobre el futuro.

La filosofía sustantiva o especulativa de la historia

El paso de la *Historie* a la *Geschichte* significó que, a mediados del siglo XVIII en Alemania, se perciba al mundo histórico como un objeto unitario de estudio filosófico. Influenciadas por la Ilustración las corrientes filosóficas alemanas de esa época se encolumnaron hacia la búsqueda de un hilo conductor que articulara la historia; reemplazando la anterior visión naturalista-cosmológica y teológica al engarzar los acontecimientos bajo un punto de vista histórico-universal. A estas corrientes se las ha denominado filosofías "especulativas" o "sustantivas" de la historia (Walsh, 1983; Danto, 1989). Brevemente se puede decir que los pensadores de esta corriente comparten una visión *metafísica* de la historia que consiste en dotarla de un sentido o finalidad. Al proporcionarle este eje articulador, esta visión filosófica se oponía a la del simple historiador, quien exponía los hechos de manera inconexa, carentes por completo de un plan, sentido o fin (Walsh; 1983: 24). Para exponer los rasgos característicos de estas filosofías de la historia nos concentraremos en las tesis de Kant y Hegel. También dedicaremos un apartado a Marx ya que, si bien desde un punto de vista materialista, comparte con aquellos autores la idea de que la historia tiene una dirección o sentido que puede ser comprendido racionalmente.

Historia y esperanza: la filosofía de la historia kantiana

Kant entiende que la historia comienza con la irrupción del sujeto histórico como ser activo y moral, el hombre liberado de las cadenas naturales quien ejerce sus acciones según su razón y voluntad.[2] Para dicho autor, la naturaleza da al hombre la razón, con la cual puede desprenderse del curso causal de los fenómenos naturales; a la vez, dicha facultad, le otorga la capacidad de producir las ideas de libertad y progreso, ejes del movimiento por el cual la voluntad y la razón se encaminan hacia lo mejor. Kant sintetiza bajo la noción de "intención"

[2] Dentro de ella se encuentra la disputa entre las pasiones, el anclaje al mundo natural y la razón (el uso práctico-moral de la razón).

esta acción de la naturaleza que dota al hombre de la razón como motor para la acción (Kant, 2006a: 44). Es importante considerar que, si bien es cierto que Kant rechaza la existencia de leyes naturales en la historia, no lo es menos decir que concibe que en ella opera una lógica sustantiva bajo la forma de progreso y perfección, un "plan secreto de la naturaleza" (Kant, 2006a: 57). No obstante, este plan de la naturaleza se llevará adelante cuando el hombre se establezca como sujeto autónomo, hecho que se da con la Ilustración. Ella consiste en la salida del hombre de su estado de "minoría de edad" (*Unmündigkeit*) (Kant, 2006b; 25). Es el momento donde el individuo aprende a hacer uso de manera autónoma de su facultad de razonar y se libera de toda tutela. Pero también existe otra condición para que se dé la Ilustración: la distinción entre uso público y uso privado de la razón. Ésta, razón sumisa o limitada; la otra, razón libre y docta. La posibilidad de hacer uso público de la razón, elemento necesario de toda Ilustración, acarrea el problema político alrededor de la gestación de los medios necesarios para que ella se produzca, y conduce a Kant al problema del Estado.

Así, la Ilustración no solo marca la salida del hombre de su de minoría de edad y la posibilidad del uso público de la razón, también expresa la irrupción del "señorío de la razón" en la "marcha regular" (conexión natural de fines *a priori*) del decurso histórico que conduce al hombre hacia el Estado. El progreso es un deber moral, un principio teleológico que lleva a la perfección en base al señorío de la razón (Kant, 2006a: 42). En el plano político, este devenir histórico como progreso incesante de la razón se encamina hacia el desarrollo de una Liga de Estados con el objeto de lograr un "estado cosmopolita", único en el que es posible la "paz perpetua".

Para Kant la historia universal puede ser pensada como la marcha regular del género humano hacia el ordenamiento de su vida en formas más perfectas. Ese progreso, que comienza con la salida del estado de naturaleza y confluye en la institución del Estado, se da de manera gradual. Los hombres, paradójicamente guiados por el egoísmo y la "insociable sociabilidad", se encaminan hacia el fin último de la perfección, un "estado cosmopolita". Kant reconoce que esta marcha está cargada de contratiempos porque los hombres no son puros sujetos racionales, y "con una madera tan retorcida [se refiere a la condición humana] no es posible hacer nada derecho" (Kant, 2006a: 51). Es decir, la historia es el resultado de la actividad de los hombres guiados por el plan de la naturaleza, pero estando todas las decisiones humanas caracterizadas por la lucha entre las pasiones y el deber, no se puede esperar que el progreso sea un camino perfecto sin reveses o fatalidades. La noción de "insociable-sociabilidad" expresa ese egoísmo y antagonismo latente en toda relación intersubjetiva y todo ordenamiento legal-Estatal (Kant, 2006a: 46). No obstante, este antagonismo posee un valor positivo pues es un motor para la historia. "el hombre quiere concordia, pero la Naturaleza sabe mejor lo que le conviene a la especie y quiere discordia" (Kant, 2006a: 28). Según Kant, el hombre está inclinado a entrar en sociedad y para ello debe regular sus inclinaciones (pereza, poder, honor, bienes, etc.). Su egoísmo permite el desarrollo de los talentos, la cultura y por ende la Ilustración, el hombre

es como el árbol del bosque que, en búsqueda del sol, se eleva más que los otros y alcanza así una altura que no tendría si estuviera solo.

El “Estado cosmopolita” consiste en la unión de naciones según las leyes dadas por la voluntad, en pos de la tranquilidad y la seguridad. El fin al que tiende la visión teleológica de la historia kantiana es la paz entre los Estados: “procurad ante todo acercaros al ideal de la razón práctica y a su justicia; el fin que os propongáis -la paz perpetua- se os vendrá a las manos” (Kant, 2003: 145).

Kant no espera que la historia produzca un hombre ascético sino que en su devenir posibilite la aproximación a un ordenamiento jurídico que regule los comportamientos según criterios racionales y evite las guerras (Kant, 2003: 117). La paz perpetua funciona como una idea regulativa que orienta a los hombres del presente hacia el progreso indefinido, es decir, al logro de una meta *futura*. Por esa razón Kant propone la paradójica idea de una *historia profética a priori*, cuya aceptación hará posible el cumplimiento de la meta que ella misma predice. La teleología histórica es, entonces, un supuesto filosófico que le permite a Kant varias cosas. En primer lugar, pensar a la historia como sistema, es decir, como una totalidad ordenada y dirigida hacia un fin. En segundo lugar, formular un principio (la paz perpetua) de carácter performativo, ya que su misma aceptación genera las condiciones de aquello que postula. Y, en tercer lugar, fundar la creencia racional de que el progreso es posible y justificar esa esperanza en la propia condición moral de los agentes humanos.

La astucia de la razón: la filosofía hegeliana de la historia

Quizás el filósofo más representativo de la corriente “especulativa” o “sustantiva” de la historia sea Hegel. Sin embargo, este no escribió ningún libro sobre filosofía de la historia, los textos conocidos como *Filosofía de la historia* o *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* son recopilaciones póstumas de sus clases y de los apuntes de sus alumnos (Sisto, 2009: 225). Esto dificulta comprender su propuesta, sin embargo, existe una interpretación clásica de ella, la cual se presentará a continuación.[3]

Para Hegel la historia universal es la acción del espíritu en la búsqueda de su autoconocimiento. La libertad es la determinación fundamental del espíritu, es su meta pero también parte de su movimiento: “la historia universal, como ya se ha dicho, es el desarrollo de la conciencia, del espíritu de su libertad y de la efectivización de esa conciencia” (Hegel, 2005: 54). El espíritu se realiza en la historia, pues requiere de mediaciones para lograr su concreción. Una posible interpretación de esta compleja noción hegeliana es pensar que el espíritu representa a la humanidad como transmisora de la cultura (Sisto, 2009: 230; Brauer, 1993). De esta manera, es posible pensar una formulación no metafísica del concepto, si bien en las expresiones hegelianas según las cuales el espíritu es “sustancia”, ese lastre metafísico resulta difícil de eludir.

---

[3] Sisto sintetiza otras interpretaciones en función del hallazgo de nuevos manuscritos (Sisto; 2009: 245)

El espíritu es el resultado de su acción. Si en el comienzo es una unidad inmediata consigo mismo, debe exteriorizarse para lograr su autoconocimiento pues esa primera unidad es todavía imperfecta. En su realización el espíritu asume formas cada vez más universales y, a la vez, concretas, ya que lo abstracto es también imperfecto. Para Hegel, la historia consiste en el desarrollo del espíritu según el cual es "en sí" que se hace consciente a partir de su *trabajo*, la salida "fuera de sí" para "ser-en-sí-mismo" (Hegel, 2005: 22). La filosofía hegeliana conduce finalmente a interpretar a la historia como una construcción de la autoconciencia del espíritu a partir de sus etapas recorridas. En ese devenir el espíritu, que es universal, asume formas históricas, los distintos "espíritus de los pueblos"; "este principio es en la historia la determinación del espíritu: un específico espíritu del pueblo" (Hegel, 2005: 54). El espíritu del pueblo (*Volkgeist*) es sólo un momento particular en el curso de la historia mundial (*Weltgeschichte*), "pues la historia mundial es la representación de lo divino, del proceso absoluto del espíritu en sus formas más elevadas, es el proceso por etapas por medio del cual alcanza su verdad, la autoconciencia sobre sí mismo" (Hegel, 1989: 73). Las configuraciones fácticas de estas etapas son los espíritus de los pueblos particulares en el devenir de la historia mundial. En este sentido, los pueblos perecen y dan lugar a la formación de otros nuevos: "los principios de los espíritus del pueblo dentro de un necesario escalonamiento representan tan solo momentos de ese único espíritu universal que se eleva en la historia a la condición de una *totalidad*, que se abarca y cierra a sí misma" (Hegel, 2005: 66). Cabe subrayar que para Hegel el *Volkgeist* es un espíritu determinado, un todo concreto, que debe ser conocido en su determinación y solo aprehendido mediante el pensamiento (Hegel; 2005: 60).

El espíritu es el sujeto de la historia, pues ésta no es más que su objetivación. El "material" a través del cual aquél se realiza como espíritu objetivo es el Estado. En él se produce la verdadera libertad puesto que el Estado es la expresión jurídica de una comunidad. La libertad es, por un lado, la esencia del espíritu pero, también, en su realización política, la condición fundamental de la vida social. Sin Estado los hombres no son verdaderamente libres pues la libertad de cada uno sólo es posible cuando se da un marco de reconocimiento jurídico en el que los ciudadanos son iguales entre sí. De ahí que la historia universal pueda ser pensada como una sucesión de fases en las que la libertad se desarrolla desde lo más restringido (un único individuo se cree libre) hasta el momento en el que la libertad de cada quien sólo es posible si los otros también lo son, situación que se habría logrado según Hegel en el mundo germánico (Hegel, 1999: 340).

En la filosofía de la historia hegeliana el individuo histórico se constituye en un simple medio para la realización del espíritu a través de lo que denomina "*astucia de la razón*" (Hegel: 2005, 35). Mientras los actores históricos persiguen sus fines e intereses egoístas, sus acciones producen algo más que no estaba en su conciencia ni en su intención. Se trata de un resultado no previsto por los agentes pero que expresa el plan del espíritu en la historia, de allí su "astucia" pues se sirve de los hombres para su realización. Se trata de un principio muy similar a lo que Kant denominó la "intención" de la naturaleza. Sin embargo, a diferencia de Kant, a Hegel no le preocupa que se pueda poner en riesgo la condición humana de sujeto moral

autónomo. Todos los hombres, y sobre todo aquellos a los que denomina "grandes hombres", están al servicio de la razón, de la historia universal (Hegel, 2005: 33).

Para la teleología histórica hegeliana, la historia es la búsqueda del espíritu de realizar su esencia, es decir, su libertad. Como el espíritu es infinito esa búsqueda también debería serlo. Sin embargo, las interpretaciones que se han hecho de la filosofía de la historia hegeliana han generado un enorme debate acerca del llamado "fin" (entendido como final) de la historia. Es cierto que Hegel se expresa como si el mundo germánico fuera efectivamente el estadio final del desarrollo del espíritu. Hay, digamos también, una razón "interna" por la cual la historia debería finalizar, pues en cuanto momento del espíritu en su fase "objetiva", deberá dar lugar a la fase siguiente, correspondiente al espíritu absoluto. Sin embargo, si el espíritu es infinito, y si la historia es la búsqueda de su autoconocimiento y la realización de su esencia, podría también concluirse que la historia como tal no tendría fin (Anderson, 1997; Brauer, 1993). Dado que se trata de un debate técnico entre los especialistas, no nos pronunciaremos en este contexto. Sólo diremos que probablemente el origen de la dualidad señalada se relacione con la doble dimensión del tiempo en la filosofía de la historia hegeliana: como condición para que el espíritu logre su autoconciencia (que podríamos caracterizar como una dimensión *metafísica*) y como tiempo del espíritu objetivo, es decir, el tiempo que se expresa en el mundo humano, social y político (que sería entonces el tiempo *histórico* propiamente dicho).

La historia como realización de la esencia humana: K. Marx

En relación a la justificación de incluir a Marx en este capítulo, diremos que, si bien la perspectiva marxista sobre la historia se construye precisamente desde la fuerte crítica a las filosofías idealistas de la historia, en particular a la de Hegel, consideramos que, con todo, comparten ciertos supuestos generales. En primer lugar, un intento de considerar el pasado como una totalidad significativa, articulada en relación a ciertos principios de inteligibilidad que intentaremos desentrañar. En segundo lugar, un modo de pensar la historia estrechamente ligado a una lectura y un análisis de la situación presente. Así como en Kant su idea de la historia se vincula a la revolución francesa y la monarquía ilustrada, y en Hegel al estado prusiano, en Marx la consideración de la historia es indisociable de su crítica al capitalismo y en particular a los efectos deshumanizantes que éste tiene sobre la clase trabajadora, es decir, el proletariado. En tercer y último lugar, hay en la perspectiva marxista sobre la historia cierta aspiración a futuro en clave emancipadora, lo cual funciona de algún modo como una meta para la historia, y por lo tanto, se mantiene dentro de una matriz teleológica.

No hay en Marx un intento explícito de desarrollar una filosofía de la historia, al menos tal como lo vimos en Kant y en Hegel. Si algo así como una filosofía de la historia *marxista* es posible, ello se debe más bien a una construcción que podemos realizar a partir de referencias dispersas en una gran cantidad de textos. Por lo tanto, no pretendemos agotar las posibles interpretaciones sobre el concepto de historia en Marx, sólo daremos algunos lineamientos fundamentales.

En los *Manuscritos económico-filosóficos*, quizás uno de los más importantes de los llamados "escritos de juventud" de Marx, el concepto de historia aparece ligado a una perspectiva antropológica, según la cual la historia es el "acto de origen" del hombre, es decir el proceso mediante el cual el hombre se crea o se produce a sí mismo. Y ello a partir de una actividad exclusivamente humana, distinta de la actividad vital de cualquier otra especie animal: el trabajo: "en la medida en que, para el hombre socialista, toda la así llamada historia universal no es otra cosa que la producción del hombre a través del trabajo humano, que el devenir de la naturaleza para el hombre, posee, pues, la prueba evidente, irrefutable, de su nacimiento a partir de sí mismo, de su proceso de constitución" (Marx: 2004, 154).

El trabajo, cuyo carácter definitorio en relación a otras especies consiste en ser una libre actividad consciente, objetiva las capacidades esenciales del hombre. Mediante el trabajo, el hombre transforma la naturaleza y elabora un mundo objetivo en el cual "se prueba verdaderamente en cuanto ser genérico". El "ser genérico" del hombre, su "esencia objetiva", tal como lo presenta Marx simboliza la definitiva eliminación del concepto de "naturaleza humana". Si ella representaba un "fondo común", según la expresión de Hume, un conjunto único e inamovible de características humanas que podía identificarse en los distintos momentos de la historia, el "ser genérico" es él mismo un producto histórico. El ser humano no es nada sin su realización, y en el proceso de realizarse se modifica. No existe una dotación básica de rasgos humanos, necesidades o deseos que se presenten de manera uniforme en todo tiempo y lugar. El ser del hombre *es* la historia, en cuanto ella es el proceso de su auto-generación y subsistencia.

El papel fundamental del trabajo en la historia ya había sido destacado por Hegel, lo cual Marx reconoce. En ese sentido, señala: "la grandeza de la *Fenomenología* hegeliana y de su resultado final -de la dialéctica de la negatividad como principio motor y productor- es, por consiguiente, en primer lugar que Hegel concibe la autoproducción del hombre como un proceso […] que concibe entonces, la esencia del trabajo y del hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su propio trabajo" (Marx: 2004, 193). Y agrega luego: "la conducta real, activa del hombre consigo mismo como ser genérico o la actividad de sí mismo como de un ser genérico real, es decir, como ser humano es solamente posible en la medida en que él crea realmente todas sus capacidades genéricas -lo que a su vez solo es posible a través de la acción conjunta de los hombres, solo como resultado de la historia-, se comporta en relación con las capacidades genéricas como objetos" (Marx: 2004, 193).

Sin embargo, y aquí reside la crítica de Marx, esa objetivación mediante la cual el hombre se produce a sí mismo, ha adquirido, según determinadas circunstancias históricas, la forma de la "alienación". El concepto de "alienación" es central en los *Manuscritos* pues da cuenta del modo en que los hombres se vinculan precisamente con su esencia objetiva, su ser genérico, a través del trabajo, en condiciones históricas concretas como son las del capitalismo; puesto que la alienación está indisolublemente unida a la determinación principal de este sistema, es decir, la propiedad privada. Para Marx el trabajo alienado, forma de trabajo característica del modo de producción capitalista,

supone, antes que la realización de la esencia del hombre, su *desrealización*, la pérdida de sí mismo. A raíz de la propiedad privada, el trabajador se encuentra alienado, separado, del producto de su trabajo, y por lo tanto, de aquello que es esencialmente.

En tanto representa la pérdida del hombre y la deshumanización, el trabajo alienado constituye la negatividad que ha de ser superada. El concepto de historia se vincula entonces con otro concepto de raigambre hegeliana: la dialéctica. Recordemos que Marx se expresa aún en una terminología muy hegeliana. Que el devenir histórico se desarrolle de forma dialéctica presupone, fundamentalmente, que el motor del movimiento es la contradicción, es decir la negación que ha de ser superada. Para Marx el momento de superación del trabajo alienado es el comunismo. En efecto, al abolir la propiedad privada, el comunismo se constituye en la superación de la alienación y por tanto, es la recuperación de la objetivación y de la esencia humana. El comunismo, dice Marx, es la superación positiva de la propiedad privada, la verdadera apropiación de la esencia humana "por y para el hombre". De este modo, representa "la verdadera solución del conflicto que el hombre sostiene con la naturaleza y con el propio hombre; la verdadera solución de la pugna entre la existencia y la esencia, entre objetivación y autoconfirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es la solución del enigma de la historia, y se sabe a sí mismo como tal solución" (Marx: 2006; 142); es decir, la solución de la contradicción, de la realidad escindida.

Asimismo, hay en los *Manuscritos* la sugerencia de que todo ese movimiento de objetivación, alienación y superación de la alienación, es decir, el "íntegro movimiento de la historia", se da con cierto carácter de necesidad, si bien esa necesidad no aparece aun, como lo será en textos posteriores, vinculada a leyes económicas sino a la realización efectiva de lo humano a partir de una realidad que no expresa la esencia del hombre: "para superar la propiedad privada real, hace falta una acción comunista real. La historia la traerá y aquel movimiento, que ya conocemos en el pensamiento como un movimiento que se supera a sí mismo, llevará a cabo un proceso muy duro y extenso en la realidad" (Marx: 2004, 165).

Si bien, como dijimos antes, Marx se expresa en los *Manuscritos* con un marcado vocabulario filosófico, deudor en gran parte de la filosofía de Hegel, es interesante observar ciertas diferencias, particularmente en relación al concepto de historia, pero también respecto a la idea de alienación. En efecto, Marx critica a Hegel el haber concebido el movimiento histórico sólo bajo una forma abstracta, lógica y especulativa, "que todavía no es la historia real del hombre como sujeto presupuesto" (Marx: 2004, 188), y por lo tanto, sólo desde el punto de vista de la conciencia. En este sentido, Hegel entiende la negación de la negación como superación de la objetividad. Marx, por el contrario, desde una posición que podríamos denominar naturalista, enfatiza la necesidad de que la apropiación de la esencia humana, y por lo tanto la superación de toda alienación, no se refugie en el pensamiento y la abstracción, sino sea realizada en unidad con la naturaleza y con el ser empírico del hombre, pues él mismo es un ser sensible y natural: "en la medida en que se ha vuelto práctica, sensorial, perceptible la esencialidad del hombre y de la naturaleza; en la medida en que el hombre se ha vuelto práctico, sensorial, perceptible para el hombre en

cuanto existencia de la naturaleza, y la naturaleza para el hombre en cuanto existencia del hombre, la pregunta por un ser ajeno, por un ser superior a la naturaleza y al hombre - una pregunta que implica admitir la inesencialidad de la naturaleza y del hombre- se ha hecho prácticamente imposible" (Marx: 2004, 155). La diferencia es fundamental. Como señala Raymond Aron, "este proceso de objetivación y alienación, que en la filosofía de Hegel es un proceso metafísico vinculado a la esencia de la Idea o el Espíritu, resulta ser, para Marx, un proceso real, concreto, histórico" (Aron: 2010, 208).

La idea de que la historia constituye el proceso por el cual el hombre se crea a sí mismo, supone un punto de partida completamente distinto al hegeliano. Frente a la abstracción especulativa del Espíritu de Hegel, Marx opone como sujeto de la historia al hombre en tanto ser vivo, material, sensible, natural. La exposición de esta perspectiva 'materialista' sobre la historia se halla formulada de manera mucho más clara en *La Ideología Alemana*, de la que también proponemos una lectura antropológica. Las premisas de las que debe partir toda consideración de la historia, dice Marx allí, son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas en las que se halla como aquellas que produce; podríamos decir, tanto las condiciones naturales en las que se encuentra como la acción transformadora de esa naturaleza. Esos individuos tienen, como toda especie natural, una organización corpórea determinada y en consecuencia un vínculo con la naturaleza: "la primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen, para 'hacer historia', en condiciones de poder vivir. Ahora bien, para vivir, hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más" (Marx: 1987, 28). La satisfacción de estas necesidades fundamentales, ineludibles para la existencia humana, requiere la producción de medios de vida, y por lo tanto, la producción de toda la vida material del hombre. Mediante esa producción, el hombre no sólo se vincula con la naturaleza sino también con otros hombres. Ahora bien, ese modo en que producen su vida material, determina lo que ellos son: "es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con lo que producen como con el modo cómo producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción" (Marx: 1987, 19-20). La satisfacción de esas necesidades que podríamos llamar 'primordiales', junto a la producción de los medios capaces de satisfacerlas, genera nuevas necesidades y a su vez nuevos medios, lo cual supone el surgimiento de la actividad social. Las necesidades, dice Marx, al multiplicarse, generan nuevas relaciones sociales que exceden las relaciones familiares originarias. Estos aspectos son fundamentales para comprender el desarrollo histórico.

La producción de la vida material de los hombres, por tanto, implica una relación social, "en el sentido de que por ella se entiende la cooperación de diversos individuos [...] De donde se desprende que un determinado modo de producción o una determinada fase industrial lleva siempre aparejado un determinado modo de cooperación o una determinada fase social, modo

de cooperación que es, a su vez, una ‘fuerza productiva’; que la suma de las fuerzas productivas accesibles al hombre condiciona el estado social y que, por tanto, la ‘historia de la humanidad’ debe estudiarse y elaborarse siempre en conexión con la historia de la industria y del intercambio” (Marx: 1987, 30). Es este ámbito de la producción real y material, ese ámbito de la actividad humana, lo que explica “todos los diversos productos teóricos y formas de la conciencia, la religión, la filosofía, la moral, etc.”, y no al revés, como sostenía la filosofía idealista; pues la conciencia es, afirma Marx, un producto social.

El concepto de fuerza productiva es central para dar cuenta del devenir histórico. En efecto, el desarrollo de la fuerza productiva, con su correspondiente forma de relación social, junto al acrecentamiento de las necesidades, y en consecuencia, la multiplicación de la población, señala Marx, dan origen a la división del trabajo. Todo desarrollo de la fuerza productiva supone un desarrollo consecuente en la división del trabajo. La primera manifestación de esa división es la separación entre el trabajo físico y el espiritual. Asimismo, el desarrollo de la división del trabajo va de la mano con el desarrollo de la propiedad privada: “cada etapa de la división del trabajo determina también las relaciones de los individuos entre sí, en lo tocante al material, el instrumento y el producto del trabajo” (Marx: 1987, 20-21). De este modo, la división del trabajo y la propiedad privada introducen la contradicción y el antagonismo en la historia, tal como vimos sucedía en los *Manuscritos*, de una manera necesaria: “estos tres momentos, la fuerza productora, el estado social y la conciencia, pueden y deben entrar en contradicción entre sí, ya que, con la división del trabajo, se la posibilidad, más aun, la realidad de que las actividades espirituales y materiales, el disfrute y el trabajo, la producción y el consumo, se asignen a diferentes individuos, y la posibilidad de que no caigan en contradicción reside solamente en que vuelva a abandonarse la división del trabajo” (Marx: 1987, 33). La división del trabajo y la propiedad privada contienen todas las contradicciones pues supone, continúa Marx, la distribución desigual, tanto cuantitativa como cualitativamente, del trabajo y sus productos. Sin embargo, al mismo tiempo, ese antagonismo crea las condiciones necesarias para su superación. En efecto, la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las formas de intercambio, o relaciones sociales, ha ido tan lejos que la superación de la alineación que produce sólo puede realizarse mediante una revolución completamente diferente a cualquier otra en la historia, pues consiste precisamente en la abolición de la división del trabajo y de la propiedad privada. Y los únicos capaces de realizarla son los proletarios, ya que en ellos se resume todo cuanto de inhumano hay en el modo de producción capitalismo; expresan la máxima contradicción, y por lo tanto, su superación representa la superación de todo antagonismo: “suprime la dominación de las clases al acabar con las clases mismas, ya que esta revolución es llevada a cabo por la clase a la que la sociedad no considera como tal, no reconoce como clase, y que expresa ya de por sí la disolución de todas las clases” (Marx: 1987, 81). Nuevamente el comunismo aparece como el movimiento que anula y supera el estado de cosas existentes.

El papel del proletariado como agente histórico será retomado luego en el *Manifiesto comunista* de 1848, donde Marx vuelve sobre la idea de que toda la historia humana debe ser

entendida bajo la clave de la lucha de clases; algo que, aunque expresado de otra manera, no difiere sustancialmente de la idea según la cual la contradicción y el antagonismo resultan los principios motores del devenir histórico, tal como sucedía en *La Ideología* y, como también vimos, si bien aun bajo un vocabulario filosófico más hegeliano, en los *Manuscritos*. En términos estrictos, debiéramos agregar, como lo hace el propio Marx, que todo ese movimiento histórico marcado por la alienación y la contradicción, todo ese derrotero de deshumanización progresiva, representa en realidad la *prehistoria* de la humanidad; es sólo un estadio en relación a la verdadera historia humana que es la historia de la emancipación y por lo tanto de una sociedad donde la propiedad privada y la división del trabajo han sido abolidas.

A diferencia de las otras filosofías de la historia aquí presentadas, la que puede construirse a partir de las tesis materialistas de Marx mantiene una relación estrecha con la práctica historiográfica. No puede decirse que existan historiadores kantianos o hegelianos (recuérdese que Kant mismo asume que su propuesta no surge de la historiografía sino de una “cabeza filosófica”). Sin embargo, el materialismo histórico ha constituido una escuela historiográfica potente que aún hoy es un interlocutor en los debates académicos de la disciplina. Su principio metodológico, del cual hemos analizado aquí sus alcances antropológicos, de que toda historia es la historia de la lucha de clases y el énfasis puesto en el carácter básico que deben tener en toda explicación los factores materiales (la base económica y las relaciones sociales vinculadas a ella), definen un punto de partida específico para la investigación histórica.

Pero además de inspirar una corriente historiográfica, la filosofía marxista de la historia mantiene puntos de contacto con aquellas que bajo el rótulo de “especulativas” o “sustantivas” hemos analizado en este capítulo. En efecto, se trata de un marco de sentido provisto para la historia universal, la cual sigue una dirección en el cumplimiento de una sucesión de fases cuya culminación apunta a una meta futura: la sociedad sin clases. Del mismo modo que para Kant, Marx se enfrenta al problema de dar una explicación teórica del devenir histórico en su totalidad que haga posible la acción histórica pero a la vez debe evitar el riesgo de que la lógica de la historia (como la intención de la naturaleza kantiana) ahogue al agente histórico transformándolo en un simple instrumento de la “astucia”, ya no de la razón sino del sistema capitalista. La distinción entre prehistoria e historia apunta justamente a resolver esta dificultad, sin embargo se mantiene en el corazón de la teoría marxista de la historia la tensión entre la estrategia descriptiva y explicativa del mundo tal cual ha sido hasta ahora (la prehistoria) -que hace posible el desarrollo de una historiografía marxista- y la formulación de un programa político que apunta a la emancipación humana en un estadio futuro en el que la realidad histórico-social ya no se ajustará a las reglas que conocemos (la verdadera historia humana).

Críticas a las teleologías históricas: Schopenhauer y Nietzsche

Las propuestas omnicomprensivas de la historia universal fueron rápidamente objeto de críticas, tanto desde los propios historiadores como desde otros marcos filosóficos que

cuestionaron sus puntos de partida. Puede recordarse aquí la discusión entre Hegel y los historiadores de su época quienes lo acusaban de formular un marco a priori para explicar los sucesos históricos. También la propia historiografía rápidamente cayó en la cuenta de la imposibilidad de formular una historia de carácter verdaderamente universal (Koselleck, 2006).

Desde el punto de vista filosófico, una de las críticas que puede rescatarse aquí es la de un contemporáneo de Hegel, A. Schopenhauer (2003). Sus críticas pueden organizarse en dos niveles. En un primer nivel, podemos identificar sus cuestionamientos a la filosofía de la historia hegeliana a la que considera un “tosco realismo”. Frente a la tesis de que el espíritu es universal y que sus manifestaciones concretas como espíritu de los pueblos particulares son verdaderamente reales, Schopenhauer sostendrá que lo único real son los individuos y sus cursos vitales. La única realidad es la multiplicidad fenoménica sometida a la infinita repetición, la divisa de la historia debería ser: “lo mismo, de otra manera”. Los planes de la historia universal que se ajustarían a un progreso indefinido dirigido a la felicidad, la paz o el logro de la realización de la esencia espiritual, son simples “historias constructivas” movidas por un mero “optimismo banal”. Los filósofos de la historia son “ingenuos realistas, optimistas y eudemonistas”. Este primer conjunto de críticas está dirigido a las filosofías de la historia de su época y se centran en cuestionar la posibilidad de que exista un sentido en la historia.

En un segundo nivel, pueden identificarse otro tipo de críticas, dirigidas sobre todo a la ciencia histórica. A diferencia de la filosofía que estudia lo universal, y de la ciencia, que produce un sistema de conceptos, la historia es ella misma una contradicción: “una ciencia de individuos”. Adelantándose a lo que luego serán los debates epistemológicos sobre la historia (véase el cap. 2), Schopenhauer acusa a la historia de ocuparse de lo que ocurrió una vez y ha dejado de existir, y le critica el que apele “a un universal subjetivo, que es universal sólo para mi conocimiento, y es por eso superficial”. Hay, sin embargo, una utilidad posible para la historia, dirá: “lo que la razón es al individuo, es la historia al género humano”. Su utilidad no radica tanto en la provisión de conocimiento (ya que no es una ciencia), ni tampoco en aportar una perspectiva consoladora sobre el futuro (como quería Kant), pues el futuro no será distinto del pasado. La historia puede ayudar a lograr “la autoconciencia racional del género humano”, por eso, dice: “un pueblo que desconoce su propia historia está limitado al presente”, es decir, la historia sirve para mostrar la futilidad de la vida terrenal, debe revelar que siempre ocurre lo mismo en todas partes, más allá de su apariencia o “ropaje”. A diferencia del optimismo esperanzador que era posible encontrar en Kant (e incluso en Hegel) por el cual los sufrimientos de cada generación se transformaban en los beneficios de las siguientes; para Schopenhauer sólo queda la aceptación de que el mundo existente es, no sólo el peor posible, sino además el único, y que no cabe esperar nada distinto de un futuro incierto. Leída en clave pesimista, la historia puede enseñarnos que la especie humana no aprende de sus errores pero que, también, el peor mal existente caerá en algún momento, así sea para ser reemplazado por otro.

Otro autor crítico de las filosofías sustantivas de la historia fue F. Nietzsche, para quien su época se caracterizaba por una “fiebre histórica”, cuyo síntoma era el “sentido histórico”. Si bien

la historia, en sus distintas modalidades (monumental, anticuaria y crítica) es útil para la vida, también puede convertirse en su enemiga cuando asume formas exageradas. La sobredimensión de lo histórico y del sentido a él asociado ahoga el surgimiento de lo nuevo (Nietzsche, 2006). Lo más interesante de los cuestionamientos de Nietzsche se encuentra en la propuesta de una “genealogía” que se opone completamente a la teleología histórica. Frente a los intentos de trazar un desarrollo racional y lineal del decurso histórico, según el cual el presente es su producto más perfecto, la genealogía se concentra en hacer aparecer las discontinuidades, en mostrar que antes que la realización de una esencia, la historia es el resultado de una lucha por el sentido histórico. Desde este punto de vista, las teleologías históricas como las que hemos analizado presentan como si fuera evidente lo que no es más que el resultado de una *perspectiva*. Antes que la realización efectiva de una verdad que siempre estuvo allí, la genealogía viene a reforzar “el aspecto carnavalesco de la historia” para exhibir “sus máscaras, no para reemplazarla por una identidad verdadera, sino para llevarlas al extremo” (Foucault, 2008: 64-5). Frente a los riesgos que representa el sentido histórico como “enfermedad”, Nietzsche identifica dos antídotos: lo a-histórico y lo supra-histórico; uno relacionado a la capacidad de olvidar y el otro a la posibilidad de mirar más allá; es decir, alternativas para salir de la historia y dejar que la vida siga su curso.

Hacia el siglo XX se desarrollarán otras críticas a las teleologías históricas y a la noción de sentido que opera en ellas, como se verá en el capítulo siguiente.

Conclusiones

Como vimos, el origen de la filosofía de la historia y su época de oro no pueden desligarse del contexto social y político en el que surge y se desarrolla, como lo muestran los análisis de Koselleck, Löwith y Blumenberg. La constitución del Estado moderno, la confianza en la razón y los descubrimientos geográficos y científicos, componen la condición de posibilidad de una reflexión sobre la historia que permitirá hacer lugar a la acción de los individuos históricos. En este contexto, la filosofía de la historia se mantuvo cerca de la filosofía política, cuando no usurpó directamente su lugar, al postular una meta social futura cuyo logro efectivo dependía de los cursos de acción que efectivamente se llevaran adelante en el presente, de ahí la prepotencia y productividad de la historia (Koselleck, 1993: 63). Para eso fue necesario aceptar que el futuro ocurriría finalmente como resultado del obrar humano y no por la gracia divina. A la escatología judeo-cristiana, la Modernidad le opuso el descubrimiento del tiempo histórico y la postulación de un desarrollo lineal de la especie humana que se orientaría hacia el logro de un estadio superior. Aunque realizable en un futuro indefinidamente abierto, la meta de la historia se ubicaba siempre del lado del mundo terrenal, pues se trataba de una meta inmanente y no trascendente. Las condiciones políticas y sociales modernas hicieron posible tanto a la filosofía de la historia como a la historiografía. Las características por las que esta última se presenta como una forma de conocimiento no fueron objeto de las reflexiones

filosóficas que nos han ocupado hasta ahora, salvo de manera indirecta. De la vinculación entre la filosofía y la historia como ciencia nos ocuparemos en el próximo capítulo.

Bibliografía

Anderson, P. (1997). *Los fines de la historia*, Barcelona, Anagrama.

Aron, R. (2010). *El marxismo de Marx*, Madrid, Siglo XXI.

Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la edad moderna*, Valencia, Pre-textos.

Brauer, D. (1993). "La filosofía idealista de la historia", en *Filosofía de la historia*, Tomo V de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid, Trotta.

Danto, A. (1989). *Historia y narración*, Barcelona, Paidós.

Foucault, M. (2008). *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-textos.

Hegel, G. W. F. (2005), *Filosofía de la Historia*, Claridad, Bs. As.

Hegel, G. W. F. (1989), *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, Suhrkamp, Frankfurt am Main. FD

Kant, I. (2003), *Lo bello y lo sublime. La paz perpetua*, Espasa Calpe, Madrid.

Kant, I. (2006a), "Ideas de una historia universal en sentido cosmopolita", en Kant, I., *Filosofía de la Historia,* FCE, México.

Kant, I. (2006b), "¿Qué es la ilustración?, en Kant, I., *Filosofía de la Historia,* FCE, México.

Koselleck, R. (1975) "Gechichte" en: Brunner, O., Conze, W. y Koselleck, R (eds.) (1972-1997) *Geschichtliche Grundbegriffe - Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache*, 9 tomos, Kett - Cotta, Stuttgart. tomo 2 (vocablos desde la E hasta la G)

Koselleck, R. (2006), *historia/Historia*, Madrid, Trotta, 2006 (traducción española del texto referido antes).

Koselleck, R. (1993. "Historia Magistra Vitae", y "'Espacio de experiencia' y 'Horizonte de expectativa', dos categorías históricas", ambos en: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós.

Löwith, K. (2007). *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Katz.

Marx, K. (1987). *La Ideología alemana*, México, Grijalbo.

Marx, K. (2004). *Manuscritos económico-filosóficos*, Buenos Aires: Colihue.

Nietzsche, F. (2006). *Segunda consideración intempestiva (Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida)*, Buenos Aires, Libros del Zorzal.

Rodríguez Aramayo, R. (2002). "La simbiosis entre ética y filosofía de la historia, o el rostro jánico de la moral kantiana"; en: *Critica de la razón ucrónica*, Madrid, Tecnos.

Roldán, C. (1997). *Entre Clío y Cassandra. Una historia de la filosofía de la historia*, Madrid, Akal Universitaria.

Schopenhauer, A. (2003).”Sobre la historia”, en: El mundo como voluntad y representación (traducción, introducción y notas de Roberto R. Aramayo), Círculo de Lectores / Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, (2 vols.); vol. II: Complementos.

Sisto, M. (2009). “Plan humano y plan divino”, en Brauer, D. (ed.), *La historia desde la teoría*, Volumen 1, Prometeo, Bs. As.

Walsh, W. (1983). Introducción a la filosofía de la historia, Siglo XXI, México.

CAPÍTULO 2
La historia como ciencia: algunos problemas epistemológicos

Luis M. Lorenzo

Introducción

En el capítulo anterior se ha podido observar el surgimiento de la filosofía de la historia en los siglos XVII-XVIII. Esa corriente, sostenida sobre postulados metafísicos, concibió la existencia de un patrón racional en la historia, una idea o una fuerza de la naturaleza que guía el devenir en función del cumplimiento teleológico de un plan. En paralelo a estos desarrollos filosóficos se consolidaron las ciencias naturales cuyo correspondiente método de investigación puso en jaque el modelo metafísico-explicativo de aquellas filosofías de la historia. En este sentido, los estudiosos del mundo humano se vieron forzados a preguntarse si las disciplinas que indagan este mundo podían ser catalogadas de científicas. Esto obligó a analizar las condiciones de posibilidad de un saber científico sobre la historia. La primera consecuencia de ello fue la crítica a los sistemas especulativos de las filosofías de la historia por su carácter metafísico. La segunda consistió en el surgimiento de un debate profundo sobre el método de las ciencias humanas. Este capítulo estará pues dedicado a esta segunda consecuencia. De este modo, el problema que se abordará será el de la posibilidad de un conocimiento científico en la historia y la existencia de un método propio para las disciplinas científicas que se ocupan de producir un saber sobre el mundo humano.

Los modelos posteriores a las filosofías de la historia totalizadoras parten de aceptar que la historia se ocupa de las acciones pasadas de los hombres. El problema surge en relación a como esas acciones constituyen lo que se entiende por “acontecimiento histórico” y cómo se produce un saber sobre ellas.

Para dar un sucinto panorama sobre esta problemática se dividirá el presente trabajo en un primer apartado dedicado a la exposición del modelo positivista de la historia, partidario de la explicación histórica, del modelo de las ciencias naturales y el descubrimiento de leyes como extensible a todas las ciencias. Se buscará resaltar el determinismo cientificista al que tiende esta visión y su postulado de un método científico único. Esto dará paso al segundo apartado destinado a la exposición de la clásica dicotomía entre comprensión y explicación; aquí en un primer momento se expondrán las diferentes corrientes comprensivistas, que en tanto reacción ante el positivismo, postulan un modelo científico interpretativo cuyo objetivo consiste en captar

los significados de los acontecimientos históricos, entendidos como actos particulares e irrepetibles de la acción de la vida o el pensamiento de los individuos; en un segundo momento, se buscará mostrar la reacción de los partidarios del modelo explicativo que buscarán reactivar el monismo metodológico, entendiendo que existen regularidades en los acontecimientos históricos plausibles de ser descubiertas.

La visión positivista de la historia

Se puede decir que el mayor representante del positivismo del siglo XIX es Augusto Comte (1798-1857). En líneas generales este movimiento postulaba el monismo metodológico, la subordinación de la historia a los desarrollos de las ciencias naturales, basándose para ello en una analogía fisiológica (interpretar a la sociedad como un organismo).

Para el positivismo el historiador debe, tal como lo hace el científico natural, relacionar los hechos (en su caso los acontecimientos históricos) a partir del descubrimiento de las leyes que los articulan. (Aron; 2006: 330) El supuesto principal del positivismo del siglo XIX es que existen leyes en la historia del mismo modo que las hay en la naturaleza. Estas leyes no son fruto de algún postulado metafísico, surgen del análisis del conjunto de datos obtenidos de la experiencia. Como cada hecho es un caso particular o un ejemplo de cómo opera una ley general, debe ser analizado en búsqueda de ley que lo regula. El historiador no deberá limitarse a acomodar documentos y narrar una historia sino que su labor consistirá principalmente en el descubrimiento y exposición de las leyes históricas; es decir, en la formulación de un sistema de uniformidades de acuerdo con los datos observados. No solo contar el "qué" sucedió sino también el "por qué". Para el positivismo, el historiador no tiene que preguntarse por los propósitos o lo fines buscados por los actores (lo que, como se verá, caracteriza al modelo psicológico compresivo) sino por la lógica histórica que articula causalmente los hechos (imputación causal y determinismo lógico). Como resultado, el positivismo propone exponer una visión externa de los hechos históricos, sometidos a leyes generales, a los efectos de dar cuenta de las relaciones causales entabladas en lo acontecido. (*Ídem.*: 220) El hecho primario del historiador positivista consiste en aplicar la "retrodicción", la "predicción sobre el pasado", decir lo que sucedió en base al análisis de los acontecimientos y el descubrimiento de las leyes que lo gobiernan. Pero descubrir las leyes de la historia también posibilitaría introducir la "predicción", explicar con anticipación lo que sucederá. De este modo, a partir de analizar el pasado y descubrir las leyes que allí operan el historiador sería capaz de saber lo que ocurrirá; aquí el supuesto es que si se descubren las leyes que gobiernan lo que sucedió ellas pueden ser trasladadas al presente y futuro. En otras palabras, poseer las leyes que regulan la acción humana, obtenidas al explicar retrodictivamente la historia, permite predecir cómo ellas operarán en todo momento. Este intento de trasladar el carácter predictivo de las ciencias naturales a la historia conduce a la corriente positivista hacia el determinismo histórico. Postular que existe un mecanismo causal por el cual se producen las elecciones humanas es equivalente a negar la libertad como principio de la acción, pues sería la ley

histórica la que determina la acción y no existiría posibilidad alguna para los agentes históricos de actuar de otra manera.

Walsh sostiene que, en líneas generales, los historiadores han mostrado ninguno o muy poco interés en este programa cientificista prefiriendo abocarse a la comprensión del curso de los acontecimientos, a través de mostrar "qué" sucedió (describir lo acontecido) y conducir el "por qué" a la búsqueda de dotar de sentido o significado a lo acontecido históricamente. (Walsh; 1983: 14) Para Walsh la posición positivista respecto de las leyes consiste en un uso abstracto de las generalizaciones. No obstante, como más adelante se expondrá, el autor encuentra un uso más apropiado de las generalizaciones en la historia a partir del concepto de "coligación".

Como se pudo apreciar el programa positivista pretende eliminar cualquier apelación a un postulado especulativo o metafísico. Sin embargo, su búsqueda e imposición de leyes universales al devenir histórico no se encuentra justificada, pues no aporta fundamento empírico alguno para sus afirmaciones, todos sus argumentos en este punto son derivaciones por analogía del proceder de las ciencias naturales. Por tanto, se puede sostener que el programa universalista del positivismo, tal como ocurre con las filosofías de la historia del siglo XVII-XVIII, se encuentra también fundado sobre un postulado especulativo.

Esta última afirmación permite recordar que la propuesta positivista supone un monismo metodológico. El positivismo descarta cualquier posibilidad de la existencia de un método propio para el saber producido por la historia en tanto ciencia. La historia no es una rama autónoma del saber porque no opera por fuera de los principios generales de la explicación que rigen en ciencias naturales. Esta negativa a brindarle un método propio a la historia da origen a las críticas al positivismo provenientes de lo que Walsh denomina "filosofía crítica de la historia". Entre estos autores se encuentran Dilthey y Collingwood.

Debate explicación-comprensión

En torno al problema tratado en el apartado anterior surge el debate entre el modelo explicativo, abocado al reconocimiento de leyes o reglas generales de la historia, y el modelo comprensivo, tendiente a la búsqueda del significado a los efectos de interpretar el mundo humano.

a) La comprensión histórica

Frente a la pretensión positivista y a las anteriores abstracciones totalizantes de la filosofía de la historia herederas del modelo hegeliano, surge la postura que defiende a la historia como un tipo particular -y autónomo- de ciencia. En el contexto de este trabajo identificaremos como "corriente comprensivista" a quienes defienden un status autónomo

para la ciencia histórica.[4] Sus partidarios sostienen que la historia no es una ciencia abstracta ni puede subsumirse al método de las ciencias naturales. Las ciencias abocadas al mundo humano son de un tipo particular porque ellas se ocupan del conocimiento de las acciones individuales. Los hechos humanos son considerados como acontecimientos individuales e irrepetibles que, a diferencia de los fenómenos naturales y las formulaciones abstracto-matemáticas, requieren de un método propio que dé cuenta de ellos. Por oposición al modelo especulativo de la historia, la corriente comprensivista se distancia de sus postulados universalistas (la Razón Histórica Universal en tanto fuerza motora del devenir) entendiendo que el sentido histórico es generado por la acción humana (individual y comunal), cultural y epocalmente situada (la cual no responde a ningún postulado metafísico -Razón- operante sobre ella).

Dentro de esta corriente comprensivista, aunque aún atados a la visión especulativa de la historia generada por Kant, se destacaron Wilhelm Windelband (1848-1915) y Heinrich Rickert (1863-1936), autores alineados dentro de la "Escuela de Baden". (Caimi; 2001) Para ellos la historia como el conjunto de disciplinas que dan cuenta del mundo socio-histórico se engloban dentro de las "ciencias de la cultura". Para los objetivos de este capítulo es suficiente con subrayar algunos puntos de las propuestas de dichos autores. Tal vez el aporte más importante de Windelban tiene que ver con la división de la ciencia en dos campos, las ciencias ideográficas y las nomotéticas. Estas últimas, como su nombre lo indica, hacen referencia al establecimiento de leyes (*nomos*) como meta del obrar científico. Las ciencias nomológicas son aquellas que se orientan cognitivamente hacia la construcción de un sistema de leyes universales o generales en el cual cada caso particular sea subsumido. En tanto, las ciencias ideográficas refieren al conjunto de disciplinas que se ocupan del mundo cambiante de la historia, buscando comprender sus fenómenos individuales. En contra de la tendencia universalista y unificadora que caracteriza a las ciencias nomológicas, las ciencias ideográficas subrayan el carácter particular e irrepetible de los fenómenos que estudian. Por su parte, también dentro de esta línea kantiana, Rickert remarca que la historia no solo se ocupa de los hechos individuales sino que su objeto fundamental son las "relaciones de valores" involucrados en ellos. Esta apelación a los valores propia de las "ciencias de la cultura" (así denomina Rickert a las ciencias histórico sociales), en clara consonancia kantiana, lo conduce a postular que los saberes propios de dichas ciencias se obtienen al relacionar las formaciones valorativas culturales particulares con el conjunto de los valores universales. Según Rickert los acontecimientos humanos son fruto de las elecciones individuales sustentadas sobre deliberaciones valorativas. El carácter subjetivo de la decisión pasa al plano objetivo al relacionarla con los valores universales, en el seno de una determinada colectividad se dan acuerdos valorativos que garantizan la objetividad de las elecciones. (Aron; 2006: 180) Así, la cultura, forma universal de los valores, es la que otorga significado a la historia. La

[4] La expresión "filosofía crítica de la historia" comúnmente utilizada en los manuales de filosofía de la historia cubre el mismo espectro de pensadores.

ciencia histórica da cuenta de los acontecimientos a partir de su puesta en relación con los valores culturales. La selección de valores que motiva la acción proporciona, según Rickert, el principio de universalidad que otorga objetividad a la historia.

Otro representante de la visión dualista de la ciencia que puede ser incorporado dentro de la corriente kantiana que nace a mediados del siglo XVIII es Wilhelm Dilthey (1833-1911). Este autor busca producir una cuarta crítica, la crítica de la razón histórica, que sería complementaria a las tres críticas expuestas por Kant. No obstante, Dilthey es un kantiano atípico ya que considera que las *Críticas* se sustentan sobre una visión cientificista-naturalista, por lo cual concibe que su "crítica de la razón histórica" es una superación gnoseológica-antropológica de dicho modelo. Lo valioso y novedoso de la propuesta de Dilthey es que para él la historia no solo se aboca al pensamiento, la razón o los valores universales; ella es ante todo el resultado de las acciones humanas que constituyen el conjunto de "experiencia de la vida".[5]

Dilthey busca que las "ciencias del espíritu"[6] se liberen de la fascinación ejercida por el modelo naturalista expresada en la postura tutelar positivista. (Grondin; 2002: 129). Parte de diferenciar a las ciencias naturales de las ciencias del espíritu; las primeras se ocupan de los fenómenos naturales a partir de la experiencia externa, en tanto, las segundas dan cuenta de los acontecimientos humanos a partir de la experiencia interna.

Se entiende por "experiencia externa" al conjunto de aprehensiones sensibles de lo dado, de aquello proveniente de la realidad externa fenoménica, a la cual se accede por medios empíricos, los que permiten su verificación. En tanto, se usa la expresión "experiencia interna" para dar cuenta de algo que está más allá de lo dado empíricamente. Sin apelación a formas metafísicas, este tipo de experiencia refiere al soporte o producto que hace posible aquello exteriorizado. El primer sentido de la experiencia apunta al descubrimiento empírico, la detección de datos comprobables, el segundo, refiere a la vida, al modo en que ella se gesta y capta, apela a la dimensión interna de la vida humana, la "experiencia de la vida". Dilthey entiende que sólo en la experiencia interna, en los "hechos de la conciencia" se podrá encontrar un punto seguro para fundamentar las ciencias del espíritu. (Dilthey; 1949: 5).

Esta apelación a lo "interno", junto con la puesta en valor de la psicología descriptiva, dio origen a que se catalogara de psicologista a la propuesta diltheyana. Si bien es verdad que Dilthey considera a la psicología como una ciencia fundamental en el desarrollo autónomo de las ciencias del espíritu, no deja de ser menos cierto que ella también es concebida como una de las tantas disciplinas que componen dichas ciencias. La apelación a la interno fue erróneamente entendida al no captar su sentido metafórico y ser interpretada literalmente. Algunos comentaristas leyeron a la fórmula diltheyana "las ciencias del espíritu se ocupan de los hechos de la conciencia" como un intento por penetrar la psiquis ajena; esta visión condujo

---

[5] La experiencia humana es el resultado de la interacción del sentir, querer y pensar. Dilthey recupera sí, en un sentir romántico, los sentimientos asociados a las acciones humanas.

[6] "Ciencias del Espíritu" es el nombre utilizado muy frecuentemente en Alemania para dar cuenta del conjunto de las ciencias particulares que se ocupan de la comprensión del mundo humano. Otra denominación comúnmente utilizada es ciencias histórico-sociales.

a interpretar la propuesta diltheyana como solipsista.[7] No obstante, esta expresión diltheyana dista de considerar al develamiento de la interioridad, intimidad psíquica, como el objeto de estudio de las ciencias del espíritu. Dilthey pretende recuperar el lugar de preponderancia que la gnoseología y la antropología filosófica habían perdido en manos de las corrientes cientificistas. El autor propone un nuevo tipo de gnoseología, que parte de los desarrollos de Locke, Hume y Kant aunque distanciándose de la visión "restringida" propuesta por ellos. Dilthey sostiene que estos autores interpretaron los "hechos de la conciencia" como meros actos representativos, abocados a la captación de los objetos naturales. Esta crítica es expuesta bajo la siguiente afirmación: "por las venas del sujeto conocedor propuesto por ellos no circula sangre verdadera". (*Ídem.*: 6) En otras palabras, para Dilthey los "hechos de la conciencia" son "hechos de la vida humana", experiencia plena. La "experiencia de la vida" es la sumatoria de los actos del pensamiento representativo, pero también de las emociones y sentimientos puestos en juego en cada acción. El mundo es vivido y no simplemente el resultado de las representaciones dadas a partir de la captación fenoménica de los objetos.

Queda claro entonces que Dilthey busca comprender los "hechos de la conciencia" a partir de la "captación inmediata" de las emociones y pensamientos que constituyen la experiencia de la vida. La expresión "hechos de la conciencia" hace referencia a que todo el mundo humano es producto de la experiencia de vida que articula acción y resistencia (principio de fenomenalidad). Los hechos de la conciencia son actos de la voluntad (que siente y quiere), las ciencias del espíritu deben dar cuenta de ellos en tanto sean objetivados, es decir, expresados. Dilthey no busca introducirse en la interioridad psíquica de un agente histórico sino reconocer que todo el mundo histórico es fruto de las acciones individuales y la consecuente interacción social. En otras palabras, las ciencias del espíritu solo pueden dar cuenta de las exteriorizaciones (objetivaciones) de los hechos de la conciencia. Por su parte, la "captación inmediata" no busca postular el darse inmediato de un objeto, pues toda indagación posee mediaciones significativas; la noción de inmediatez aquí hace referencia al contacto directo que las ciencias del espíritu tienen con su objeto de análisis. El hombre vive en su mundo histórico y actúa en él, en las ciencias del espíritu el hombre es su propio objeto de análisis, indaga sus acciones históricas; la inmediatez apunta al modo directo en que dichas expresiones históricas se le presentan al investigador. Dilthey define al hombre como un "punto de cruce" o un ser "entretejido" (Dilthey; 1949: 58 / Dilthey; 1944: 304). El hombre nace dentro del mundo histórico, se forma, actúa y deja expresiones en su vínculo con las distintas estructuras allí existentes. De este modo, la "expresión" de cada individuo es un modo de manifestación de la vida. Por ello, el mundo humano, al que se abocan las ciencias del espíritu, refiere al mundo de las acciones consumadas (exteriorizadas) en la vida; las cuales son captadas inmediatamente por sus actores al estar inmerso en ella. En su historia el hombre objetiva estas expresiones en

[7] El solipsismo implica en encierro en el sujeto. Según dichos intérpretes la noción de vivencia diltheyana apela a la percatación interna, la captación directa de los hechos de la conciencia; sostienen que para dicho autor el mundo y los acontecimientos históricos sólo son un correlato de la conciencia, posibles de revivir por medio de la introspección. Como se verá esta interpretación es errónea porque no comprende adecuadamente la noción diltheyana de vivencia y experiencia de la conciencia propia del principio de fenomenalidad. Se puede mencionar a Ebbinghaus y Hempel como partidario de estas críticas.

distintas instituciones, Estado, Iglesia, Arte, Religión, Filosofía, etc. Dilthey articula estas objetivaciones bajo el concepto de “mundo común”, “comunidad”, (Dilthey; 1944: 146) “espíritu objetivo” (*Ídem.*: 232) o “espíritu de época” (*Ídem.*: 202).[8] Así comprender una acción del pasado presupone este contacto inmediato con el mundo socio-histórico, mundo que consiste en un conjunto de mediaciones simbólico-significativas.

Para Dilthey el método de las ciencias del espíritu es la comprensión y ella se aboca a la captación de las vivencias. En dicho autor la vivencia refleja la íntima relación (contacto inmediato)[9] del hombre con la vida histórica, es la “célula original” del mundo histórico-humano, el dato básico sobre el que se constituyen los saberes de las ciencias del espíritu. (*Ídem.*: 185) Moya Espí postula dos modos de interpretar a la vivencia en Dilthey, una como “percatación” (contacto inmediato con la vida) y otra como “significativa” (el conjunto de signos y símbolos que socialmente se constituyen a lo largo de la vida y la historia). (Moya Espí; 1981: 247) La primera acepción de la noción de vivencia fue erróneamente vinculada con la simpatía o empatía, así, estas interpretaciones consideraron que el método comprensivo diltheyano consistía en el intento por penetrar empáticamente a la psiquis ajena. Sin embargo, la noción de vivencia en tanto percatación busca subrayar la participación de los individuos en la vida. Dilthey define aquí a la vivencia como “*Dieses Für-mich-Da-sein, Bewusst-Sein*”, lo que está ahí para mí como conciencia (Dilthey; 1944: 31). Con esta enunciación el autor remarca que el otro y los objetos del mundo son dados al “yo” como vivencia al estar éste en pleno contacto con la vida. Pero la vivencia no es un simple hecho de una conciencia representativa (tipo gnoseología kantiana). La vivencia expresa lo que está ahí para la conciencia exteriorizada pues es el resultado de la apertura del “yo” a la vida, remarcando su íntimo contacto con la vida.

Se trata de una relación fáctica de la actividad de cada individuo con la vida dada en las distintas formas de expresiones simbólicas. Por tanto, cada vivencia individual está, al momento de producirse, inserta dentro de un marco simbólico compartido (comunidad, espíritu objetivo). Las ciencias del espíritu se abocan a la comprensión de estas formas exteriorizadas y objetivadas de las vivencias. “Al proceso por el cual, partiendo de signos que son dados por fuera sensiblemente, conocemos una interioridad, lo denominamos `comprensión´.” (*Ídem.*: 322) La comprensión histórica consiste en revivir las acciones pasadas, se trata de una *vivencia retrospectiva*. De esta manera, la diferencia principal entre las ciencias naturales y del espíritu es la actitud respecto de su objeto, las primeras abocadas a la captación externa en tanto las segundas desgranan la exterioridad, la consideran como un medio para la comprensión. Comprender es partir de las expresiones externas para captar lo interno (simbólico) que ellas expresan; al revivir se opera el comprender, un proceso de autorreflexión: “autognosis”. (*Ídem.*: 102) Este concepto expone el modo en que se articulan la experiencia y

[8] Como sostiene Apel, para la tradición del idealismo alemán, el espíritu objetivo no pertenece ni al dominio de lo que el individuo puede experimentar a través de la introspección psicológica ni a su relación con el mundo natural externo. Este concepto se asocia con algo interno que se exterioriza -por ejemplo, como el espíritu de un pueblo (*Volksgeist*) o de un tiempo (*Zeitgeist*)- y genera un marco de reglas para la acción. (Apel; 1979 :119)

[9] Dilthey entiende por inmediatez el contacto inmediato que cada individuo tiene desde su nacimiento con el conjunto de mediaciones del mundo histórico-social.

existencia propia con el conjunto de los valores y significados inmanentes al mundo humano. Este nivel explícitamente conecta la conciencia propia con la de otros, incorpora el mundo común, da paso al reino de la auto-conciencia. Esto posibilita pensar a la historia como el conjunto de las acciones humanas, el resultado de la articulación de expresiones de vivencias y objetivaciones socio-históricas.

Por lo expuesto, se puede apreciar que para Dilthey la comprensión histórica es vivenciar retrospectivamente, pero no a modo de un conocimiento psicológico, retroceder implica ir hacia el contacto entre las vivencias individuales y las "formaciones espirituales" de una época pasada. La comprensión histórica es captación e interpretación de las conexiones simbólico-culturales-históricas dadas entre las distintas estructuras y exteriorizaciones objetivadas del espíritu, entendiendo que ellas son el resultado del conjunto articulado de las acciones individuales. (*Ídem.*: 85) Por tanto, la historia como disciplina científica debe abocarse a la comprensión del conjunto de las actividades humanas. Dilthey espera que su propuesta encamine a las ciencias del espíritu hacia el desarrollo de reglas de validez general para sus saberes, no obstante, esto no pasa de ser un programa pues el autor no logró enunciar la estructura final de lo que para él era el método comprensivo. (Grondin; 2002: 135) Pese a ello, fijó el rumbo hacia la captación de los contenidos internos (sentidos, significados, vivencias, expresiones del pensar, querer y sentir) dejados por escrito, mostrando que los documentos históricos no son la simple letra muerta de un tiempo pasado sino una forma en que se atesora el contenido de la vida humana en una época pasada. En este sentido es importante recordar que Dilthey distingue entre lo que caracteriza como "comprensión elemental"[10] (Dilthey; 1944: 232), el modo en que el hombre (en tanto ser entretejido o punto de cruce) entiende el mundo simbólico por su pertenencia a él, de lo que denomina como "comprensión superior" (*Ídem.*: 234), proceso técnico que interpreta críticamente lo fijado -expresiones objetivadas- pues solo hacia ello es posible volver constantemente. "Por eso *el arte de comprender encuentra su centro en la interpretación de los vestigios de la existencia humana contenidos en los escritos* [debe entenderse por ello todo lo objetivado que perdure]." (*Ídem.*; 323)

Por último, dentro del mundo anglosajón, es importante remarcar la figura, influyente aunque a veces poco comentada, de Robin Collingwood (1889-1943). Tanto él como Dilthey se ocupan de captar los significados del mundo histórico-social apelando a su inteligibilidad y la aprehensión inmediata. Según Walsh, Collingwood sigue a Dilthey en sus lineamientos generales pero no comparte con él que la ciencia histórica de cuenta del conjunto de acciones humanas; pues "toda historia es la historia del pensamiento." (Collingwood; 1952: 210) Todo pensamiento ocurre en un contexto donde intervienen sentimientos y emociones, pero a la historia, en tanto ciencia, sólo le interesa el pensamiento porque ellos son los únicos que pueden ser reavivados. (Walsh; 1983: 54)

Collingwood busca elevar a la historia que él denomina de "engrudo y tijera" y la historia crítica a un estatus científico. (Collingwood; 1952: 303) La historia de "engrudo y tijera"

[10] Dilthey se da cuenta que la "comprensión" es un acto primario de la actividad humana y no solo un instrumento metodológico. Ella es el elemento básico de la historicidad del individuo concebido como "punto de cruce".

(proceder de los historiadores hasta la Edad Media) basa sus verdades otorgándole el criterio de "autoridad" a los testimonios. Consiste en la compilación de testimonios, documentos, fuentes y producciones de historiadores renombrados, triangulándolos entre sí para, en una actitud respetuosa ante ellos (criterio de autoridad), obtener una afirmación verdadera. Este proceder consistía simplemente en el pasaje meramente receptivo y repetitivo, de la información preconfeccionada de una mente (voz autorizada) a otra. Para Collingwood los documentos son fuente importante de información mas en sí mismos no poseen valor de verdad incuestionable. (*Ídem.*: 298) La historia crítica (característica de la Modernidad) dio cuenta de esta carencia en los documentos al introducir como criterio científico la crítica documental. No obstante, según Collingwood, la historia crítica siguió operando con el método de tijera y engrudo, pues se ocupaba de validar o falsear un documento. Para dicho autor la historia no se pregunta por la verdad o falsedad de una fuente documental sino por su valor significativo. (*Ídem.*: 315) El historiador de la historia científica (a la que él aspira) se ocupa de hacerle preguntas al documento y captar el valor significativo que en ellos se encuentra. La historia es un conocimiento inferencial pues procede de la interpretación de una base empírica contrastable: las fuentes escritas y no escritas. (Belvedresi; 2009: 51) Estas evidencias históricas son expresiones de pensamientos pasados solo reproducibles por otra mente, por ello, para Collingwood, "… el historiador tiene que re-crear el pasado en su propia mente." (Collingwood; 1952: 323) En otras palabras, el historiador interpreta críticamente las fuentes recreando el pensamiento pasado que en ellas se expresa.

Collingwood considera a la historia como la "ciencia de la naturaleza humana", como tal, se ocupa de las acciones pasadas. Toda acción es: "la unidad del exterior y el interior de un acontecimiento". Mientras que su "exterior" puede describirse en términos de conductas y movimientos (es decir, aquello observable directamente), su "interior" "sólo puede describirse en términos de pensamiento". El historiador "tiene que recordar siempre que el acontecimiento fue una acción y que su tarea principal es adentrarse en el pensamiento de es acción, discernir el pensamiento del agente de la acción". (*Ídem*: 247) Entonces, la tarea del historiador será comprender las acciones pasadas en tanto son expresiones de pensamientos de agentes históricos.

Para Collingwood toda historia es historia del pensamiento pasado, de operaciones intelectuales ocurridas en otros tiempos. Por lo tanto, todo pensamiento pasado puede ser reavivado a partir del análisis de sus huellas físicas (la exteriorización de una acción interna). El objeto de la historia no son los meros hechos sino los pensamientos que allí se expresan. Descubrir y analizar esos pensamientos es comprenderlos (*Ídem.*: 248) No obstante, Collingwood no está proponiendo una teoría de la identidad entre los pensamientos del intérprete y el interpretado, lo que se revive no es el acto propio e individual de un pensamiento. Los procesos psíquicos son inaccesibles para el historiador, ellos reflejan el conjunto de emociones no repetibles, el aspecto subjetivo propio de una conciencia inmediata. Collingwood remarca que el pensamiento como actividad implica la salida de la inmediatez. (*Ídem.*: 347) Él no rechaza los aspectos subjetivos de las acciones sino la posibilidad de que

ellos sean recreados. (Belvedresi; 2009: 47) Lo que se revive es pensamiento re-creado, no mero eco de una actividad pasada, sino su reanudación a partir de la crítica documental. (Collingwood; 1952: 339) Lo que se recrea es la racionalidad de los procesos históricos, que están compuestos por pensamientos.

La historia es el resultado del conjunto de las acciones humanas pasadas. Pero, el pasado nunca es un hecho dado en el presente, las fuentes no permiten que el historiador se constituya como un testigo ocular del acontecimiento que desea conocer. Tampoco la historia científica es la simple recopilación y articulación de documentos. Para Collingwood la ciencia histórica capta significados, que el historiador procura re-crear en su mente. La historia científica es una acción reflexiva (repensar las pruebas, que son exteriorizaciones del pensamiento) y no una mera captación inmediata de sentimientos y emociones, los cuales no pueden ser recuperados. (*Ídem.*: 345) Así la historia es reactualización del pensamiento pasado, lo cual conduce al rechazo del modelo naturalista explicativo a favor de una comprensión de los significados y sentidos articulados en la acción (pensamiento). Algunos intérpretes ven en esto un individualismo metodológico, donde la apelación a la reactualización del pensamiento es individual pues apunta a la actividad de la mente de una persona. No obstante, Collingwood, aunque esporádicamente, hace referencia a la mente colectiva o posesión comunitaria como otra forma de manifestación del pensamiento, sorteando así las críticas que lo acusan de individualismo. Sin embargo, es válido criticarle su negativa a dar estatus teórico a las condiciones objetivas de la acción, en tanto realidad operante sobre la acción y el pensamiento; lo cual obliga a suponer que los agentes siempre tienen pleno conocimiento de los resultados de sus acciones. (Belvedresi; 2009: 49-50).

b) Críticas a la comprensión: el debate por la explicación histórica

El cuestionamiento al modelo comprensivo se inicia alrededor de la crítica a la noción de experiencia interna, concebida como un postulado metafísico, carente de toda posibilidad de control empírico. Paro los partidarios del modelo explicativo la comprensión, posada sobre la "vivencia", no da cuenta de los hechos históricos; sin comprender su dimensión simbólica y apelando exclusivamente a que ella es un "hecho de la conciencia", como experiencia interna de un individuo, se cuestionó la imposibilidad de acceder a ellos. La corriente "explicativa" entiende que la ciencia histórica no debe descubrir las intenciones y pasiones de los actores sino las leyes que regulan las conexiones entre los acontecimientos; para ellos solo existe una sola experiencia, de la cual se desprenden y descubren las leyes científicas. Estos cuestionamientos son extensibles a la idea de que la historia es "historia del pensamiento"; la captación de los significados, la reactualización de la racionalidad implícita en los pensamientos de los actores, no es accesible empíricamente por lo cual carece de cualquier tipo de control científico.

En este contexto el estatus científico de la historia se centró en la discusión acerca de las características propias de la explicación histórica, dado que la historia se proponía siempre como ejemplo de "ciencia ideográfica" que buscaba la comprensión del hecho individual e

irrepetible. En contraposición, la explicación científica supone la posibilidad de comparar sucesos, establecer conexiones causales y descubrir las leyes que los regulan. Tal fue la propuesta de autores como Carl Hempel (1905-1997). Para Hempel una explicación científica consiste en el enunciado de leyes generales que articulen conjuntos de hechos vinculados causalmente. "La función principal de las leyes generales en las ciencias naturales es conectar hechos en pautas a las que habitualmente se las denomina *explicación* y *predicción*" (Hempel; 1979: 237). La explicación es una estructura lingüística compuesta por proposiciones de distinto nivel de generalidad que se conectan dentro de un esquema lógico deductivo el cual contiene como premisas: a) el enunciado que describe un conjunto de leyes generales explicativas de los hechos y sus conexiones y b) el enunciado que describe un conjunto de condiciones bajo las cuales ocurre el hecho a explicar (condiciones iniciales), y, c) como conclusión, el enunciado que describe un hecho ocurrido

El modelo de Hempel, que Dray denominó "modelo de cobertura legal" (*covering law model*), se sostiene sobre leyes universales que tienden puentes causales entre los hechos. Este modelo permite la reversibilidad entre explicación y predicción, pues si se puede formular leyes, ellas habilitan las condiciones para afirmar la posibilidad de que se produzcan determinados hechos toda vez que se den las condiciones iniciales identificadas. Esto, a su vez, introduce la repetitibilidad de los acontecimientos pues suponen que ellos siempre estarán sometidos a las leyes que los regulan. En contraposición a la noción de singularidad e irrepetitibilidad, los acontecimientos son tratados como un caso particular, un ejemplo de una ley en particular, lo cual permite postular la universalidad, como un tipo específico. (Ricoeur; 2004: 197)

La pregunta que surge es si la historia cumple con los requisitos de este modelo explicativo. Para Hempel la explicación completa de un hecho (histórico o natural) implica poder responder a la pregunta "por qué". Como se vio, este tipo de explicación requiere la enunciación de todas las propiedades de un hecho, las causas y sus efectos, así como poder establecer predicciones y retrodicciones. Hempel reconoce que esta tarea no puede ser lograda nunca de manera completa por ninguna ciencia.

> (...) es imposible dar una *explicación completa* de un hecho individual en el sentido de poder explicar *todas* sus características mediante hipótesis universales, aunque la explicación de lo acontecido en un lugar y momento específico puede ser gradualmente más específica e inclusiva. (Hempel; 1979: 235)

No obstante, más allá de esta limitación Hempel es partidario de la existencia de un único método científico pues sostiene que existe una superioridad metodológica de las ciencias naturales respecto al de las ciencias sociales-históricas, estas últimas, se encuentran en un grado embrionario de maduración por lo cual carecen de precisión; sus saberes se basan solo en meras regularidades carentes de puntos firmes que las sustenten. En tanto, las ciencias naturales han demostrado que su método genera logros predictivos y una aproximación progresiva hacia la verdad al postular leyes universales:

> Pero, al respecto, no existe diferencia alguna entre la historia y las ciencias naturales: ambas explican sus temas sólo en términos generales, y la historia puede "captar la individualidad singular" de sus objetos de estudio ni más ni menos que la física o la química. (*Ídem.*: 235)

Toda explicación de la ciencia social, más allá del grado embrionario de su maduración, lleva implícitas leyes universales como supuestos tácitos que deben ser revelados.[11] Para Hempel la historia no es todavía una ciencia y, en el mejor de los casos, lo más que puede ofrecer son "esbozos de explicación", los cuales muestran los mismos niveles de regularidad que las leyes de las ciencias naturales aunque no alcanzan su mismo grado de universalidad –de allí la calificación de esbozos-. (Ricoeur; 2004: 199)

Debe señalarse que Hempel ejemplifica la explicación causal, recurriendo siempre a casos de conexiones proposicionales utilizadas principalmente dentro del ámbito de la explicación física y su extensión al campo de las ciencias sociales se realiza por intermedio de ejemplos poco claros.

> Los ejemplos adoptados por la tradición defensora de la explicación desde Hempel, pasando por sus defensores, hasta sus adversarios, por lo general, son extraídos de las ciencias naturales o, en el mejor de los casos, de la vida cotidiana; y cuando los ejemplos se refieren a acontecimientos históricos, se trata de hechos aislados del contexto, insuficientemente analizados, que no reflejan la práctica de investigación de los historiadores. (Yturbe; 2005: 217)

Uno de los mayores críticos al modelo hempeliano de explicación fue William Dray (1921-2009) para quien no se trataba de que las leyes históricas sean "vagas" y por lo tanto sus explicaciones meros "bosquejos" (esbozos), sino que no es posible formular leyes históricas. Dray afirmaba que, si hubiera tales leyes, paradójicamente se tratarían de "leyes para un único caso". El historiador enuncia que "X se produce porque C" donde X denota el acontecimiento y C las factores que lo produjeron, en la unión de ambos se da la explicación. Pero a diferencia del modelo nomológico-deductivo esta explicación no va acompañada de la idea universalista "siempre que pasó C se produjo X".

Para Dray, los historiadores formulan "análisis causales", utilizan el lenguaje causal para dar cuenta de las causas singulares de hechos particulares. Como para Dilthey y Collingwood, el objeto de análisis de la historia son las acciones humanas, no obstante, para Dray el estudio de dichos acontecimientos se realiza a partir de la construcción de "explicaciones por razones", proponiendo así un modelo alternativo a la "explicación por leyes". El "modelo por razones" evalúa la acción en función de las posibilidades disponibles para el actor en el momento histórico, los criterios que pudo poseer, pero también en base a lo que pudo haber ocurrido,

[11] Cabe aclarar que esto ya había sido postulado por Hegel en los parágrafos 548-9 de la *Enciclopedia de las ciencias* cuando discute con los que él denomina "historiadores puros". (Hegel; 2000).

otros caminos posibles y no transitados, la detección de agentes externos que formen, de alguna manera, parte de la acción, la intervención de factores desconocidos por el actor, etc. Propone una explicación de tipo teleológico basado en el descubrimiento de las razones que motivaron la acción (*Ídem.*: 220).

Por su parte, William Walsh (1913-1986) establece a través del concepto de “coligación” otra forma de la explicación histórica. En su propuesta busca integrar la faceta explicativa al modelo comprensivo. El autor se pregunta si la explicación es una estructura lógica deductiva que postula términos generales aplicables a todos los casos, entonces, ¿se puede hablar de generalizaciones aplicables a los hechos históricos? Sin caer en un determinismo histórico como el del positivismo que conduce al postulado de leyes universales, Walsh sostiene que es posible hablar de generalización en la historia. El supuesto aquí es que el conjunto de hechos históricos es susceptible de ser considerado como parte de un solo proceso general que lo engloba, del que es parte y al cual responde. Al mecanismo por medio del cual el historiador da cuenta de este proceso general Walsh lo denomina “coligación”. Para dicho autor el historiador hace uso constantemente de generalizaciones, “presupone proposiciones generales sobre la naturaleza humana”, (Walsh; 1983: 22) pero no postula leyes universales, sino que articula (coliga) los acontecimientos. El historiador penetra los acontecimientos, capta las intencionalidades allí operantes, rastreando sus relaciones intrínsecas con otros acontecimientos y su localización contextual. (*Ídem.*: 67)

Walsh sostiene que si bien es incorrecto considerar a la historia como el resultado directo de un conjunto de acciones deliberadas en función de un plan preestablecido, no lo es pensar que en ella operan acciones en búsqueda de fines o que son el resultado de desarrollos políticos coherentes. Es decir, para Walsh todo acontecimiento se encuentra relacionado con un contexto histórico en donde operan ideas, proyectos, intencionalidades, etc., que influyen en los agentes, aunque no estén explícitamente en la mente de las personas que obraron de acuerdo o en contra de ellos. Recuperando el modelo comprensivista, “coligar” acontecimientos es buscar el significado de las acciones históricas:

> Sugiero que su modo de hacerlo es buscar ciertos conceptos dominantes o ideas directivas con las que esclarecer los hechos, rastrear conexiones entre aquellas ideas y después mostrar cómo los hechos detallados se hacen inteligibles a la luz de ellas construyendo un relato "significativo" de los acontecimientos del período en cuestión. Sin duda es éste un programa que, en cualquier caso concreto, puede realizarse sólo con éxito parcial: tanto las ideas claves verdaderas como el sentido de su aplicación a los hechos detallados pueden eludirnos, mientras que la buscada inteligibilidad sólo puede ser inteligibilidad dentro de un período arbitrariamente delimitado (a no ser que el historiador elija para su estudio una serie de acontecimientos que no puede ni aun empezar coligando). Pero admitir esto no altera la tesis principal según la cual es éste un procedimiento que usan los historiadores, y que en consecuencia toda interpretación de la explicación histórica debe encontrar un lugar para él. (*Ídem.*: 70)

Contra la interpretación idealista de la historia, aquella que se ha denominado filosofía especulativa de la historia, Walsh se ocupa de aclarar que en su propuesta no existe postulado alguno respecto de encontrar una inteligibilidad superior reflejada en un plan o proceso suprahistórica de carácter racional:

> Al decir que el historiador intenta encontrar inteligibilidad en la historia coligando acontecimientos de acuerdo con ideas apropiadas no estoy sugiriendo ninguna teoría de las fuerzas motrices decisivas de la historia. No digo nada sobre el *origen* de las ideas a que se ase el historiador; a mí me basta con que esas ideas hayan tenido influencia en el tiempo sobre el cual escribe. Así, la única racionalidad del proceso histórico que mi teoría supone es una especie de racionalidad superficial: el hecho de que este, aquel y el otro acontecimiento puedan ser agrupados como partes de una sola política o de un movimiento general. No tengo nada que decir aquí sobre la cuestión más amplia de si la política o el movimiento fueron ellos mismos producto de la razón en otro sentido. (*Ídem.*: 71)

En síntesis, se puede decir que la coligación es para Walsh el modo en que operan los historiadores para articular los acontecimientos al investirlo de significados; encontrar en ellos los proyectos o ideas operantes, preguntarse por qué los actores históricos optaron por ellos y no por otros y hasta dónde lograron ponerse en práctica (una derivación interesante de esta idea de "coligación" se verá cuando se analice el narrativismo histórico).

Consideraciones finales

Durante este capítulo se ha recorrido algunas de las principales respuestas a la corriente especulativa o sustantiva de la historia. Como corolario de lo expuesto se puede decir que los primeros intentos por encontrar una fundamentación epistemológica para las ciencias del mundo humano y un método que dé seguridad a los saberes por ella producidos se generó alrededor de la búsqueda de la objetividad y el escape al relativismo.

La consolidación del método explicativo de las ciencias naturales dio lugar a que el positivismo encontrara en ello la justificación para el monismo nomológico. La seguridad de la explicación causal y legal evita los problemas del relativismo, pero lo hace al mutilar la realidad humana, imponer una limitante a la libertad y, en su postura más rígida, propicia la caída en un determinismo naturalista. El riesgo por liberarse de la tutela del modelo explicativo naturalista es la siempre latente caída en el relativismo. La corriente comprensivista, al darle lugar al contexto histórico y la dinámica siempre cambiante del devenir, rompe con cualquier apelación a una "naturaleza humana" universal. El mundo humano comienza a ser captado desde una óptica propia. Como se pudo observar en pos de sortear el relativismo, la Escuela de Baden encontró la seguridad en los "valores universales". Por su parte, Dilthey trató de recuperar la

localización espacio-temporal de los valores y las culturas al atribuirle un contexto histórico y explicitar el carácter activo del mundo humano. Finalmente, se pudo observar que Collingwood intentó limitar el carácter emotivo de la comprensión diltheyana al sostener que toda ciencia del mundo humano, particularmente la historia, da cuenta de las expresiones del pensamiento. Sin negarle el carácter emotivo al mundo humano, Collingwood sostiene que sólo de las acciones pensadas y exteriorizadas se puede hacer ciencia. Frente a estas teorías comprensivistas Dray intentó dar lugar a la "explicación" para las ciencias histórico-sociales. Según su posición la explicación ya no busca encontrar leyes sino razones. Finalmente, en su intento por integrar la visión explicativa y comprensiva Walsh propone la coligación, la articulación de acontecimientos individuales con generalizaciones, en base a su significatividad contextual.

Bibliografía

Apel, K-O., (1979), Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in Transzendental-Pragmatischer Sicht, Frakfurt am Main Suhrkamp Verlag.

Aron, R., (2006), Introducción a la filosofía de la historia, Bs. As. Losada.

Belvedresi, R., (2009), "La historia y las acciones humanas. Las tesis de Robin G. Collingwood", en Brauer, D., (editor), La historia desde la teoría, Vol. 1, Bs. As., Prometeo.

Caimi, M., (2001), "La tradición kantiana", en Villacañas, J., Filosofía del Siglo XIX, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Madrid, Trotta.

Collingwood, R., (1952), Idea de la historia, México, FCE.

Dilthey, W., (1949), Introducción a las ciencias del espíritu, México, FCE.

Dilthey, W., (1944), El Mundo Histórico, México, FCE.

Grondin, J., (2002), Introducción a la hermenéutica filosófica, Barcelona, Herder.

Hegel, W., (2000), Enciclopedia de las ciencias filosóficas, Madrid, Alianza.

Hempel, C., (1979), "La función de las leyes generales en la historia", en: La explicación científica, Bs. As., Paidos

Moya Espí, C., (1981), Interacción Histórico-Social y Subjetividad en la Obra de Wilhelm Dilthey, Valencia, Universidad de Valencia, (Tesis doctoral).

Ricoeur, P., (2004), Tiempo y narración, Tomo I, México, Siglo XXI.

Yturbe, C., (2005), "El conocimiento histórico", en Reyes Mate (comp.), Enciclopedia iberoamericana de filosofía. Filosofía de la historia, Madrid, Trotta.

Walsh, W., (1983), Introducción a la filosofía de la historia, México Siglo XXI.

CAPÍTULO 3
La filosofía narrativista de la historia

Adrián Ercoli - Juan I. Veleda

Introducción

Fruto innegable del denominado *giro lingüístico*[12] y de la importancia adquirida por el lenguaje para el pensamiento filosófico en el siglo XX, surge durante la década del ‘70 la llamada filosofía *narrativista* de la historia, objeto de este capítulo y cuyos antecedentes pueden rastrearse en los desarrollos teóricos de la filosofía analítica en el tratamiento de la historia, particularmente en Arthur Danto. Cuando parecía que el campo propio de la filosofía de la historia se había reducido a ser poco más que una epistemología de la historia, el narrativismo abre un nuevo panorama de discusión dentro de la disciplina, intentando diferenciarse precisamente de aquellos desarrollos previos. En este sentido, el narrativismo se enmarca en un debate más amplio ocurrido hacia la segunda mitad del siglo XX, acerca del lugar de la narrativa en la historia, y más específicamente, del estatus de la narrativa como *instrumento cognitivo*. En efecto, esta discusión involucró a autores provenientes de distintas corrientes del pensamiento filosófico, e incluso de distintas disciplinas, incluidos muchos historiadores. Sin embargo, sólo un grupo de quienes participaron en ella adoptó para sí el mote de filósofos *narrativistas* y tuvo como objetivo explícito renovar el panorama de la filosofía de la historia. De allí el adjetivo de “nueva” filosofía de la historia con el que a menudo se identificaron. Para comprender la “novedad” aludida es necesario no olvidar su propósito de diferenciarse de las derivaciones más epistemológicas que había tenido la filosofía de la historia previa, especialmente concentrada en el problema de la explicación histórica tal como vimos en el capítulo anterior. Podría decirse, no obstante, que el narrativismo no deja por ello de ser de algún modo una reflexión sobre la práctica historiográfica: “la restauración narrativa no es ni epistémica ni políticamente neutral frente a la práctica historiográfica concreta, esto es, también pretende, a su manera, recomendar la mejor forma de hacer historia” (Tozzi, 2009: 25). Con todo, hay ciertamente un desplazamiento de interés que marca una ruptura en la reflexión sobre la historia: “la pregunta por la racionalidad o no de las explicaciones dadas por el historiador es abandonada en favor de la pregunta por el realismo o no de las narraciones historiográficas” (Brauer, 2012: vol2. 118).

[12] Según Rorty, el giro lingüístico es “el punto de vista de que los problemas filosóficos pueden ser resueltos (o disueltos) transformando el lenguaje o comprendiendo mejor el que utilizamos en el presente”, en Rorty, 1990: 51. (Para ampliar, ver Ankersmit, 2011).

El capítulo estará dedicado fundamentalmente entonces a mostrar el surgimiento, desarrollo y consecuencias de las posiciones narrativistas en relación a la historia, fundamentalmente en las figuras más representativas de Hayden White y Frank Ankersmit, señalando asimismo algunos problemas que se derivan de estas posiciones. Sin embargo haremos antes una breve referencia a un autor proveniente de la filosofía analítica, Arthur Danto, pues si bien sus escritos sobre la historia se ubican aún en el marco del debate por la explicación histórica, señalan ya algunas cuestiones que serán luego abordadas por los narrativistas, en particular la ya mencionada centralidad del relato en la práctica historiográfica.

Arthur Danto y Louis Mink

Durante la primera mitad del siglo XX, tal como hemos visto, la filosofía de la historia se ocupó en gran parte de problemas vinculados a la epistemología de la historia, y de manera más específica al problema de la "explicación". Es en este contexto que analizaremos la perspectiva de Danto.

Danto forma parte de la llamada filosofía "analítica" de la historia, denominación que él mismo utiliza, y que define en un texto de 1965 como "filosofía aplicada a problemas conceptuales especiales, que surgen tanto de la práctica de la historia, como de la filosofía sustantiva de la historia" (Danto: 1989, 29). Teniendo en cuenta lo que veremos luego, la importancia de Danto radica en que, discutiendo precisamente sobre los límites de las filosofías *sustantivas* de la historia, subrayará la centralidad del 'relato' en la actividad de los historiadores. Cuando el historiador se enfrenta a una secuencia de acontecimientos pasados, dirá Danto, realiza un intento de organizarlos bajo pautas coherentes, exhibiéndolos bajo una estructura narrativa. Lo interesante es que es precisamente esa estructura narrativa la que "explica" esos acontecimientos, otorgándoles un determinado significado: "preguntar por la significación de un acontecimiento en el sentido *histórico* del término, es preguntar algo que sólo puede ser respondido en el contexto de un *relato* (*story*)" (Ibíd., 45). El relato entonces constituye una estructura narrativa que dota de significado a los acontecimientos del pasado en función de cierta estructura temporal y permite establecer relaciones entre ellos.

La estructura temporal de la narración aparece ligada en Danto a un concepto fundamental para pensar el relato histórico: las "oraciones narrativas". Las oraciones narrativas constituyen una característica diferenciadora del conocimiento histórico, son definidas aquellas que "refieren a dos acontecimientos, al menos, separados totalmente, aunque sólo describen (versan sobre) el primer acontecimiento al que se refieren" (Ibíd., 99). Ahora bien, lo importante de estas oraciones es que no pueden formularse hasta que el segundo de los acontecimientos no se haya producido. Un ejemplo de oración narrativa sería: "En 1596 nació el autor de las *Meditaciones metafísicas*". Es evidente que una oración de este tipo sólo puede ser enunciada una vez que han ocurrido ambos acontecimientos: el nacimiento de Descartes y la aparición de las *Meditaciones* varios años después. Las vinculaciones que de este modo se establecen

entre acontecimientos sólo es posible desde una perspectiva temporal retroactiva, que es la perspectiva del historiador.

Aparece entonces otra cuestión. La perspectiva desde la cual el historiador construye esas descripciones y vinculaciones entre acontecimientos supone una dimensión temporal pero también un interés radicado en ese presente desde el cual organiza el pasado: "los relatos que los historiadores cuentan no han de ser relativos únicamente a su localización temporal, sino también a los intereses no históricos que tienen como seres humanos […] existe un factor imprescindible de convención y arbitrariedad en la descripción histórica, el cual hace extremadamente difícil, sino imposible, hablar, como quiere el filósofo sustantivo de la historia, del único relato de la historia en su totalidad o, a este respecto, del *único* relato de cualquier conjunto de acontecimientos" (Ibíd., 51). Es decir, no hay descripciones completas y definitivas de los acontecimientos del pasado. Ello supondría un cronista ideal que tuviera frente a sí la totalidad no solo de los acontecimientos pasados, sino de los futuros. Pero la historia no puede hacer predicciones y no podemos conocer los acontecimientos futuros. Por lo tanto, es posible que historiadores futuros realicen nuevas descripciones, pues eso es lo propio de la organización histórica de los acontecimientos: "los acontecimientos se reescriben continuamente y se reevalúa su significación a la luz de información posterior […] el mismo acontecimiento tendrá una significación diferente de acuerdo con el relato en que se sitúe o, dicho de otro modo, de acuerdo con qué diferente conjunto de acontecimientos pueda estar conectado" (Ibíd., 45). En definitiva, dirá Danto, cuando el historiador organiza y describe los acontecimientos en una narración, no sólo explica sino que además "da una interpretación", o dicho de otro modo, explica dando una interpretación del significado de los acontecimientos pasados bajo una estrategia narrativa.

Todos estos señalamientos hechos por Danto respecto a los relatos históricos abren efectivamente una multiplicidad de formas de mirar el pasado, pues el mismo, como vimos, está abierto a interpretaciones diversas. Sin embargo, Danto todavía se encuentra dentro de ciertos marcos epistemológicos, digamos, ortodoxos. Su preocupación por la narración como estrategia discursiva del relato histórico es un derivado de las discusiones por la explicación histórica. No aparece aún problematizada la cuestión de la representación histórica, que es el problema que va a aparecer inmediatamente después, o de la referencialidad del relato. No se pregunta si el lenguaje histórico da cuenta del pasado real. El pasado existió y es un objeto que está disponible a ser interpretado Con todo, lo que Danto ya está señalando es un problema filosófico más general, pero en el ámbito de la historia: el de la vinculación entre el lenguaje y la 'realidad', en este caso un mundo pasado, histórico. Porque este pasado, como vimos, es re-significado de manera permanente y no hay, ciertamente, posibilidad de realizar descripciones completas y definitivas. Claro que estas afirmaciones dejan abierta una perspectiva relativista, reconocida incluso por el propio Danto. Sin embargo, las consecuencias más radicales, y más polémicas, de este relativismo serán desarrolladas luego por algunos de los filósofos

llamados propiamente ‘narrativistas’, que llegarán incluso a poner entre paréntesis la realidad del pasado.

Antes de pasar al análisis de White y Ankersmit, haremos una breve referencia a un autor quizás no tan conocido, pero cuyas tesis se inscriben claramente en la perspectiva narrativista. Se trata de Louis Mink, quien ya a comienzos de los ’70 destaca el valor de la narrativa, señalando que la estructura narrativa no es un mero recurso estilístico del historiador, de tal modo que no podría cambiar la narración por otra forma de dar cuenta del pasado. La narrativa es un instrumento cognitivo autónomo que permite hacer comprensible el flujo de la conciencia. Ahora bien, es asimismo “un acto de la imaginación, es decir, las historias (*stories*) no son descubiertas sino construidas. Nuestra experiencia de vida no tiene en sí misma la forma de una narración, no tiene comienzos, medios y fines” (Tozzi: 2009, 69). Esta idea del carácter constructivo de la narración refiere al hecho de que la estructura narrativa, según Mink, cumple una función de síntesis. Efectivamente, lo que hace la narración es *poner juntos* elementos heterogéneos: “se trata de un acto de dar unidad, la unidad narrativa, a una experiencia que por sí misma no tiene ninguna forma, por el contrario, estrictamente es seriada” (Ibíd., 70). Para dar cuenta de esa operación, Mink desarrolla el concepto de “comprensión configuracional”. La narrativa sería un ejemplo de comprensión configuracional, que sería justamente un modo de síntesis de una diversidad de elementos que aquella pone juntos. Esta dimensión sintética, en tanto narrativa, del relato es lo que autores como Hayden White y Paul Ricoeur denominarán la dimensión poética del discurso.

Pero aparece en Mink otro elemento más relevante, que apunta ya hacia las tesis narrativistas más radicales; y es el problema acerca de cómo se puede hablar de la verdad de la narrativa como una ‘totalidad’. En principio, podríamos decir que el relato historiográfico, a diferencia de un relato literario, tiene una pretensión de verdad vinculada a la referencialidad. Lo que Mink subraya es la dificultad que involucra pensar en una totalidad narrativa como verdadera por adecuación. Y ello por una cuestión lógica: es bastante sencillo poner en relación un enunciado singular X con el acontecimiento X que describe. Los enunciados singulares pueden ser determinados como verdaderos o falsos, en tanto verificables. Sin embargo, la narración no es sólo la suma de esos enunciados, no es una mera adición de enunciados singulares, sino que articula esos enunciados de una determinada manera, y al articularlos de esa manera, y no otra, lo que se vuelve problemático es cómo garantizar la verdad de esa totalidad lingüística. En consecuencia, aparece ya problematizada la cuestión de la pretensión de la verdad referencial del relato, en tanto el relato como totalidad no puede establecer el mismo vínculo referencial que los enunciados singulares establecen con aquello que describen.

A diferencia de Danto, hay en Mink un problema, sobre el cual se fundan los desarrollos posteriores, y es la incompatibilidad o incoherencia de sostener que las narraciones ‘representan’ el pasado. Mink dirá que aquello que llamamos ‘evento histórico’ en realidad es una abstracción de una narración. Con ello llama la atención sobre el carácter hipotético del relato historiográfico. Se trata entonces de considerar el relato histórico como una estructura

lingüística, que tiene *como pretensión* explícita representar el pasado, a diferencia de otras estructuras lingüísticas que no tienen necesariamente esa pretensión. Pero, para Mink, la narración no "representa, puesto que justamente la estructura de la narración es distinta de la estructura de los acontecimientos del pasado. Por supuesto que esta postura, como en general en las posturas narrativistas, presupone un concepto de "representación" que no es necesariamente el único posible.

Conviene aquí hacer una distinción, en virtud de lo visto hasta ahora. Hay, podríamos decir, dos grandes posturas respecto de la relación entre el relato histórico y aquella experiencia de la cual pretende hablar. Una postura (que por cuestiones de espacio no desarrollaremos aquí) representada por autores como Paul Ricoeur o David Carr, vinculados a corrientes fenomenológicas, que también rescatan el carácter narrativo del relato histórico, pero que sacarán conclusiones opuestas a los narrativistas. Algunos los denominan '*continuistas'*, pues señalan una continuidad entre el mundo de la experiencia humana y la narración lingüística de esa experiencia. La tesis fundamental de estos autores, más allá de algunos matices, es que la narración no es un mero recurso del lenguaje sino que explicita la estructura básica de la experiencia humana. La narración inhiere o tiene un anclaje en los acontecimientos mismos. De este modo, como señalan Ricoeur y Carr, la experiencia humana ya tiene una estructura narrativa; por ejemplo, mostrarán que la acción humana tiene esta estructura en la medida que se orienta hacia algo, y en función de que ello se pueda o no haber realizado uno re-significa lo que pudo haber hecho. Eso es lo propio de la experiencia humana, pues a diferencia de los animales, no experimentamos el mundo como la mera sucesión de una cosa tras la otra: el ser humano puede adelantar lo que va a ocurrir y puede contar con el recuerdo de lo que ocurrió. La experiencia del tiempo es más compleja en la medida que involucra una relación particular ente el pasado, el presente y el futuro. El relato, la estructura narrativa, explicitaría en el lenguaje esa estructura fundamental de la experiencia.

La otra postura, la denominada propiamente narrativista y de la que nos ocuparemos a continuación en las figuras de Hayden White y Ankersmit, señalará que el relato expone el pasado como teniendo una estructura que en realidad no tiene. La estructura narrativa no está en el pasado ni en la experiencia humana. Es solo un modo particular de estrategia lingüística, tal como ya vimos en Mink. Es una estrategia del lenguaje para organizar la información. A diferencia de la postura llamada *continuista*, esta corriente puede ser denominada imposicionalista. En el fondo, se trata de posturas opuestas acerca de cómo considerar la experiencia histórica, y por lo tanto de cómo considerar el pasado histórico.

A continuación presentaremos la perspectiva de Hayden White, haciendo foco en la concepción estetizante de la conciencia histórica que da forma al pasado, con sus respectivas implicancias políticas y sociales. Luego, veremos la perspectiva de un continuador del narrativismo, Frank Ankersmit, de quien sólo desarrollaremos aquellos aspectos diferenciadores de su antecesor con el fin de apreciar un modo de radicalización de la nueva filosofía de la historia.

Hayden White: la retórica de la historia y la construcción radical del sentido histórico

Dedicaremos ahora gran parte de la exposición a desarrollar las tesis de quien puede ser considerado el fundador de la "nueva" filosofía de la historia, tal como dijimos en la introducción del capítulo: Hayden White. Su obra aparece con fuerza en el debate sobre la narrativa en 1973, sobre todo a partir del clásico libro *Metahistoria. La imaginación histórica en el siglo XIX.* Comencemos por la cuestión más amplia y básica para situar al autor, ¿qué es aquello que llamamos historia según Hayden White? La "historia" no hace referencia a un conjunto de acontecimientos ocurridos en el pasado, o al menos no lo hace en primer término. Por el contrario, "historia" refiere en primera instancia a una forma de discurso: "el término *historia* nombra un modo de existencia que es definitivamente una construcción pero que se ofrece a sí misma como objeto encontrado, como algo ya conformado por los agentes muertos ya hace tiempo y como si en sí misma fuese irrevisable. Pero la historia es, según mi forma de ver, una construcción, más específicamente en cuanto producto del discurso y la discursivización" (White, 2003: 43) Así, de forma abrupta, nos ubicamos en el terreno del escrito histórico; y no de uno cualquiera, sino del discurso histórico en forma narrativa. Esta evidencia de la mediación del discurso en nuestro conocimiento del pasado fue ocultada por la historiografía moderna, quizás en su intento por adquirir el estatuto de ciencia, olvidando que la historia "es accesible sólo por medio del lenguaje; que nuestra experiencia de la historia es indisociable de nuestro discurso acerca de ella; que este discurso debe ser escrito antes de que pueda ser considerado como historia; y que tal experiencia, por tanto, puede ser tan variada como los diferentes tipos de discurso con los que nos encontramos en la historia del escrito mismo" (White, 2003: 142).

De este modo la filosofía, en tanto reflexiona sobre la historia, adquiere un nuevo objeto para sí, desatendiendo, o en todo caso relegando a un segundo plano, la cuestión del referente del relato. Hayden White propone analizar este discurso como un *artefacto verbal*: "cada historia es en primer lugar y sobre todo un artefacto verbal, un producto de un tipo especial de uso del lenguaje. Y esto sugiere que, si el discurso histórico ha de ser comprendido como productor de un tipo distintivo de conocimiento, debe primero analizarse como estructura del lenguaje" (White, 2003: 147). El narrativismo ataca la suposición, compartida por el sentido común y por muchos historiadores, de que el lenguaje es un medio diáfano para la representación del pasado, donde el pasado es ese objeto constituido por el conjunto de ciertos acontecimientos, es decir, el referente de la representación. Siguiendo a los narrativistas, ésta sería una visión al menos ingenua de lo que sucede con la historia. El viejo tema de la representación, tan caro al pensamiento filosófico, vuelve a estar en el centro de la discusión. Los narrativistas proponen "conceptualizar las unidades discursivas en términos de representación, vinculando esta preferencia con la decisiva postulación de un acercamiento a la escritura de la historia desde el punto de vista de la estética. La premisa de este giro es la

proximidad en que se encontrarían el arte y la historiografía en cuanto ambos ofrecen una representación del mundo. La representación, sin embargo, a diferencia de lo que impondría una lectura referencialista, debe ser concebida sin ninguna pauta externa y sólo en términos del propio medio representacional" (Sazbón, 1998:143). Esta consideración formalista de la representación historiográfica, en tanto se la ve como artefacto literario, tiene como corolario evidente, y por lo demás consciente, el acercamiento entre historiografía y teoría literaria (Tozzi, 2003: 103), con todo lo problemático que ello implica.

La tesis fundamental, y quizás más controvertida, de Hayden White es justamente la de la semejanza estructural entre el texto histórico y el texto literario (ver Ricoeur, 1994). La semejanza estaría dada, según él, por un acto inicial, de naturaleza poética, a partir de la cual se constituyen ambos discursos; un acto inicial en el cual la imaginación es anterior al concepto. Ello no supone que en el escrito histórico estén ausentes ciertos elementos que efectivamente nos informan sobre el pasado: "nada de esto implica que no debamos distinguir entre la investigación histórica (el estudio por parte de los historiadores de un archivo que contiene información acerca del pasado) y la escritura histórica (la composición por parte del historiador de un discurso y su traducción en forma escrita)" (White, 2003: 154). El historiador efectivamente se enfrenta a una serie cronológica de acontecimientos, generalmente encontrados bajo la forma de documentos, que constituyen lo que Hayden White llama, en ocasiones, el "archivo del pasado" o 'registro histórico'. Pero transformar esa serie en un relato, en un discurso histórico y por tanto en una narración, lo lleva a realizar ciertas operaciones figurativas semejantes a las realizadas en los escritos de ficción: "el tipo de interpretación que produce el discurso histórico es aquella que proporciona, a lo que de otro modo debería permanecer como una serie ordenada cronológicamente de acontecimientos, la coherencia formal de las estructuras de trama con las que nos encontramos en la narrativa de ficción. Esta dotación de estructura argumental a una crónica de acontecimientos, que yo llamo operación de tramar, es llevada a cabo a partir de técnicas discursivas que, en su naturaleza, son más tropológicas que lógicas" (White, 2003: 154).

De algún modo, todas las aspiraciones científicas del historiador, de las cuales la *explicación* del pasado probablemente sea la más alta, quedan supeditadas al acto poético que construye su discurso y su objeto; frente a ello, aún el "fenómeno" del pasado es secundario (o posterior). En este sentido, Hayden White señala lo siguiente, haciendo un balance de sus escritos: "estaba más interesado en las formas por las que los historiadores constituían un pasado como un tema que podía servir como un posible objeto de investigación científica o investidura hermenéutica […] una cosa es creer que una entidad alguna vez existió y otra completamente distinta constituirla como un posible objeto de un tipo específico de conocimiento. Esta actividad constitutiva es, creo, una cuestión de imaginación tanto como de conocimiento. Es por ello por lo que he caracterizado mi proyecto como un esfuerzo de conceptualizar una *poética* del escrito histórico más que una *filosofía* de la historia" (White, 2003: 52).

La filosofía de la historia, entendida entonces como poética del escrito historiográfico, debe indagar en los mecanismos a través de los cuales se construye ese discurso. Y para ello, dice Hayden White, es preciso servirse de la *tropología* antes que de la lógica: “las operaciones por las cuales un conjunto de acontecimientos es transformado en una serie, la serie en una secuencia, la secuencia en una crónica y la crónica en una narrativización, esas operaciones, sostengo, se comprenden más provechosamente si se consideran, más que de un tipo lógico-deductivo, de un tipo tropológico” (Ibíd., p. 46). La tropología es, precisamente, el análisis del discurso imaginativo. El análisis tropológico del discurso histórico había sido llevado a cabo por Hayden White en lo que se considera el texto fundador de la filosofía narrativista: *Metahistoria*.

Metahistoria es el estudio detallado del pensamiento histórico europeo del siglo XIX a través de una historia de la conciencia histórica decimonónica, cuyo objetivo es analizar los mecanismos poéticos y retóricos que actúan en la producción de los textos históricos. Esto incluye el análisis tanto de autores considerados historiadores como de aquellos que se denominan filósofos de la historia. La idea de Hayden White es brindar lo que él llama una teoría formal de la obra histórica, retomando el principio según el cual la obra histórica debe ser considerada como “una estructura verbal en forma de discurso de prosa narrativa que dice ser un modelo, o imagen, de estructuras y procesos pasados con el fin *de explicar lo que fueron representándolos*” (White, 1992: 14).

La constitución de la obra histórica supone diversos niveles, cuya distinción puede resultar esclarecedora. Hay en primer lugar lo que Hayden White llama el campo histórico, o registro histórico en bruto, sin pulir, constituido por un conjunto de acontecimientos del pasado. Sobre ese campo histórico se aplican distintos niveles de conceptualización: 1) crónica, 2) relato, 3) modo de tramar, 4) modo de argumentación, 5) modo de implicación ideológica. Los niveles 1 y 2 constituyen procesos de selección y ordenación de los datos del registro histórico, sobre el cual se aplicarán posteriormente los 3 siguientes niveles, entendidos como estrategias explicativas utilizadas con el fin de satisfacer las pretensiones cognitivas del discurso histórico.

Por otro lado, estos niveles de conceptualización responden a preguntas distintas: “la ordenación de hechos selectos de la crónica en un relato plantea el tipo de preguntas que el historiador debe anticipar y responder en el curso de la construcción de su narrativa. Esas preguntas son del tipo: *¿Qué paso después? ¿Cómo sucedió todo eso? ¿Por qué las cosas sucedieron así y no de otro modo? ¿Cómo terminó todo?”.* Esas preguntas determinan las tácticas narrativas que el historiador debe usar en la construcción de su relato. Pero tales preguntas acerca de las conexiones entre sucesos que hacen de ellos elementos en una historia seguible deben distinguirse de preguntas de otro tipo: *¿Qué significa todo esto? ¿Cuál es el sentido de todo eso?,* estas preguntas tienen que ver con la estructura del conjunto completo de hechos considerados como un relato completo y piden un juicio sinóptico de la relación entre determinado relato y otros relatos que podrían ser *hallados*, *identificados* o *descubiertos* en la crónica” (Íbid.: 18). Para responder a estas preguntas es necesario utilizar las estrategias de explicación 3, 4 y 5. Es interesante aquí que el *sentido* o *significado* que podemos darle a un conjunto de acontecimientos sucedidos en el pasado

requiere un relato *completo* pero a su vez es el resultado de su confrontación con otros relatos sobre esos acontecimientos.

El significado o sentido de la *historia*[13], desplegado en estos tres niveles de conceptualización (trama, argumentación e implicación ideológica), forma parte, además, del efecto explicativo consciente en que trabaja el historiador. Las estrategias o teorías explicativas, en cuya utilización podemos asumir las pretensiones cognitivas del discurso histórico, responden de algún modo, y a su momento, a los diversos requerimientos y dimensiones que actúan en la construcción de sentido en la vinculación con el pasado; es decir, deben dar cuenta del significado de un relato particular, del significado de todo el proceso histórico, pero también del sentido que puede tener el estudio de acontecimientos pasados para la comprensión del presente. Así, la explicación por la trama "da el *significado* de un relato mediante la identificación del *tipo de relato* que se ha narrado" (Íbid.: 18), es decir, si se trata de un romance, una tragedia, una comedia o una sátira. Hayden White considera esto como una percepción *estética* en el tramado de un relato particular. Pero además, "hay otro nivel en el cual (el historiador) puede tratar de explicar *el sentido de todo eso* o *qué significa todo eso*. En este nivel puedo discernir una operación que llamo explicación por argumentación formal, explicita o discursiva. Esa argumentación ofrece una explicación de lo que ocurre en el relato invocando principios de combinación que sirven como presuntas leyes de explicación histórica" (Íbid.: 22). Esto se trata de una operación *cognoscitiva* efectuada sobre el conjunto de los acontecimientos pasados. Y queda, por último, la dimensión *ética* del significado de lo que ocurrió, bajo la forma de lo que Hayden White denomina implicación ideológica: "las dimensiones ideológicas de una relación histórica reflejan el elemento ético en la asunción por parte del historiador de una posición particular sobre problema de la naturaleza del conocimiento histórico y las implicaciones que pueden derivarse del estudio de acontecimientos pasados para la comprensión de los hechos presentes" (Íbid.: 32). La asunción de una idea de la historia va acompañada de cierta prescripción a actuar de determinada manera en el mundo presente. Por supuesto, estas tres dimensiones (o niveles 3, 4 y 5 de conceptualización), en las cuales se intenta responder a la pregunta por el sentido o el significado de lo que sucedió, no se excluyen entre sí: "la pretensión misma de haber discernido algún tipo de coherencia formal en el registro histórico trae consigo teorías de la naturaleza del mundo histórico y del propio conocimiento histórico que tienen implicaciones ideológicas para intentos de entender el presente, como quiera que se defina ese *presente*" (Íbid.: 32). En definitiva, siguiendo a Hayden White, la respuesta a la pregunta por el sentido de la historia forma parte de un nivel consciente en el trabajo del historiador y que intenta responder mediante diversas estrategias explicativas.

Pero además del propósito manifiesto del discurso histórico, que como vimos consiste en representar y explicar el pasado siguiendo su anhelo científico, Hayden White supone "un contenido estructural profundo que es en general de naturaleza poética, y lingüística de manera

---

[13] Y aquí no hay que olvidar que cuando hablamos de "historia", en el marco del narrativismo, nos referimos fundamentalmente al discurso o relato histórico.

específica, y que sirve como paradigma precríticamente aceptado de lo que debe ser una interpretación de especie *histórica*. Este paradigma funciona como elemento *metahistórico* en todas las obras históricas" (White, 1992: 9). Así el historiador prefigura, a partir de ciertas estrategias conceptuales, el campo histórico sobre el cual posteriormente aplicará las distintas teorías antes mencionadas para explicarlo. Por tanto aquéllas son anteriores, lógicamente hablando, a cualquier representación y explicación de ese objeto: "este acto prefigurativo es *poético* en la medida en que es precognoscitivo y precrítico en la economía de la propia conciencia del historiador. También es poético en la medida en que es constitutivo de la estructura que posteriormente será imaginada en el modelo verbal ofrecido por el historiador como representación y explicación de *lo que ocurrió realmente* en el pasado. Pero es constitutivo no sólo de un dominio que el historiador puede tratar como posible objeto de percepción (mental): también es constitutivo de los *conceptos* que utilizará para *identificar los objetos* que habitan ese dominio y para *caracterizar los tipos de relaciones* que pueden tener entre ellos" (White, 1992: 41). En definitiva, el nivel lingüístico, el acto poético de prefiguración, determina todas las operaciones posteriores que constituyen la obra histórica. Para analizar ese nivel de prefiguración Hayden White se sirve precisamente de la tropología, en la medida que las estrategias conceptuales subyacentes a la constitución del texto histórico se corresponden con los tropos principales del lenguaje poético: metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía. Estos tropos "son especialmente útiles para comprender todas las operaciones por las cuales los contenidos de conciencia que se resisten a la descripción en prosa clara y racional pueden ser captados en forma prefigurativa y preparados para la aprehensión consciente" (White, 1992: 41). Son, siguiendo a Hayden White, paradigmáticos de las operaciones que realiza la conciencia a fin de prefigurar algún área de experiencia para poder luego someterla a diversos mecanismos de análisis y explicación.

Con los tropos se cierran entonces todos los elementos necesarios para conformar una teoría general de la estructura de la obra histórica, que pueda dar cuenta, según White, de los distintos niveles que la componen: registro histórico, estrategias explicativas y modos de prefiguración, o como White también llama a los tropos, protocolos lingüísticos. En última instancia, las estrategias explicativas se determinan o dependen del tropo según el cual el historiador ha prefigurado su campo histórico, a partir de cierta *afinidad electiva*: "determinado historiador tenderá a elegir uno u otro de los diferentes modos de explicación, en el nivel del argumento, trama o implicación ideológica, en respuesta a los imperativos del tropo que informa el protocolo lingüístico que ha utilizado para prefigurar el campo de ocurrencia histórica elegido por él para su investigación" (White, 1992: 413). La construcción del sentido en relación a la historia, aunque quizás de manera no manifiesta, comienza en esta elección estética, en esta operación poética.

¿Qué podría significar, a la luz de las afirmaciones narrativistas ya vistas, esta insistencia en la importancia de dar sentido al pasado? Sin duda Hayden White es consciente de la función cultural, moral y política que tiene la historia, aun más allá de la discusión respecto a su estatuto cognitivo. Quizás aquella insistencia refiera a que justamente nuestra vinculación

con el pasado, aun antes de ser una preocupación cognitiva, es en primera instancia búsqueda y construcción de sentido. Y allí operan otras cuestiones que de ningún modo se agotan en el problema del conocimiento del pasado. Pero siempre teniendo claro que el término *sentido* adquiere aquí primordialmente los matices vistos en la acepción de *significado*; es decir, no hay nada en los acontecimientos mismos (tal como ocurría por ejemplo en la versión metafísica del sentido) que nos permita encontrar una clave para pensar el conjunto del pasado humano como dirigiéndose hacia algún fin futuro. *El sentido corresponde a este proceso de constitución del texto (que es, a la par, constitución del objeto), y no a los acontecimientos mismos*. Y este texto, este discurso que dice hablar sobre el pasado, funciona como un portador de significado, pretende dar algo a conocer. Así, *el sentido de la historia* en la versión narrativista, en tanto se lo entiende como significado, apunta hacia cierto modo de conciencia estética compartida socialmente. La obra histórica *significa* algo, apunta hacia otra cosa; en términos lingüísticos, funciona como un significante. Y aquí podemos establecer nuevas distinciones. Si consideramos ese *significa algo* como *refiere a*, lo primero que pensaría una conciencia realista ingenua sería la referencia al pasado: el discurso histórico refiere a un conjunto de acontecimientos ya sucedidos. Sin embargo, en la perspectiva narrativista ese significado, ese contenido semántico refiere primeramente a los tropos, es decir, a ciertas estrategias de aprehensión de la realidad, de naturaleza poética (y estética), anteriores a toda otra estrategia, aun a las explicativas. Se trata de ver entonces los mecanismos a través de los cuales podemos volver significativo el pasado; pero esos mecanismos son fundamentalmente poéticos.

Toda la operación poética descrita con anterioridad, y a partir de la cual se construye el discurso histórico, es una construcción de sentido. Esta operación cristaliza en lo que Hayden White denomina *tramado* (*emplotment*): "por tramado entiendo simplemente la codificación de los hechos contenidos en las crónicas como componentes de tipos específicos de estructuras de trama" (White, 2003: 112). El tramado consiste en establecer relaciones entre los elementos que el historiador encuentra en el registro de los documentos históricos, para lo cual se sirve de ciertas estructuras de trama: "cómo debe ser configurada una situación histórica dada depende de la sutileza del historiador para relacionar una estructura de trama específica con un conjunto de acontecimientos históricos a los que desea dotar de un tipo especial de significado [...] la codificación de los acontecimientos en términos de tales estructuras de trama es una de las formas que posee la cultura para dotar de sentido a los pasados tanto personales como públicos" (White, 2003: 115). En el caso del narrativismo de White, entonces, el significado histórico es una *producción* llevada adelante por el historiador: él impone a los acontecimientos, a través de su narrativización, un tipo de significado a lo que de otro modo sólo sería sólo una secuencia cronológica: "en el discurso histórico, la narrativa sirve para transformar en una historia una lista de acontecimientos históricos que de otro modo serían sólo una crónica. A fin de conseguir esta transformación, los acontecimientos, agentes y acciones representados en la crónica deben codificarse como elementos del relato" (White, 1992:

61). Ahora bien, la idea de significado histórico apunta en una doble dirección: hacia la producción del texto por un lado, pero también hacia la circulación y recepción del discurso histórico. Como vemos en esta versión del *sentido* no hay, al menos de forma explícita, una preocupación por lo que podríamos llamar la conciencia histórica de aquellos individuos que no son historiadores: antes bien, hay una concentración en la tarea del historiador, en la manera en que éste produce significado. De allí el desplazamiento efectuado de la conciencia histórica, como una facultad de pensarse y comprenderse a sí mismos disponible para los individuos en tanto agentes históricos, hacia la imaginación histórica, como una facultad de los historiadores para volver significativo el pasado. Sin embargo, si el escrito histórico tiene cierto éxito y cierta función social, es porque el historiador comparte con su público una determinada conciencia poética: "El historiador comparte con su audiencia nociones generales de las formas que las situaciones humanas significativas deben adquirir en virtud de su participación en los procesos específicos de dotación de sentido que lo identifican como miembro de un cierto legado cultural" (White, 2003: 116).

En definitiva, con el narrativismo vuelve al primer plano la problemática del sentido por sobre el mero interés cognoscitivo del pasado. Si en primer lugar su constructivismo pareciera apuntar a la pura tarea historiográfica, al modo en que se construye un relato sobre el pasado, al analizarlo más profundamente vemos que de lo que se trata es de vislumbrar los mecanismos a través de los cuales damos sentido a ese pasado, y lo volvemos socialmente significativo.

Frank Ankersmit: Las sustancias narrativas o la historiografía más allá de los hechos

A continuación presentaremos la propuesta de Frank Ankersmit, quien en sus primeras obras abrevó en las tesis de H. White, para luego desarrollar tesis sobre la representación histórica en las que puede verse una radicalización, conducente a un *idealismo* lingüístico. Nos concentraremos en dos aspectos principales de su propuesta: por un lado veremos el desplazamiento radical de la historiografía a su dimensión discursiva, mostrando que todo debate en historia se debe entender como una disputa acerca del mejor modo de representación; por otro lado, en este breve recorrido también se podrá observar mediante las diferencias con Hayden White, que la cuestión entre ambos narrativismos se juega en relación a sus fundamentos: cuando narramos imponemos inevitablemente una forma para domesticar el pasado, o el pasado es indomable y por tanto siempre estamos generando formas de verlo.

A fin de mostrar los pasos a partir de los cuales Ankersmit sostiene su tesis narrativista, comencemos por destacar la posición frente a la concepción clásica de la investigación histórica definida por las aspiraciones de un método científico que preserve la objetividad de lo conocido ante todo intento de dar lugar a la subjetividad del historiador. Cabe recordar que esta pretensión epistemológica surge en respuesta a las metafísicas clásicas que procuraban

predecir el futuro a partir de los hechos históricos, mezclándose aspectos epistemológicos con deseos o intereses políticos, morales o perspectivas metafísicas. Frente a esto se erige en la filosofía el positivismo lógico como el intento de hacer de la ciencia en general y la historia en particular un análisis lógico del lenguaje a fin de diferenciar lo que realmente eran problemas epistemológicos (a resolverse *por medio* del análisis lógico del mismo lenguaje) de aquellos que eran pseudo-problemas o ignorancia semántica. De este modo, el positivismo lógico caracterizaba como ciencia solo aquellos conocimientos que se encuadrasen dentro del criterio verificacionista del significado, esto es, una proposición era verdadera si describía un hecho del mundo, lo cual debía ser comprobable por la experiencia, de lo contrario se estaba frente a un enunciado falso. Al aplicar este criterio a los enunciados de la metafísica clásica de la modernidad, por ejemplo la idea de sustancia que en tanto se la definía como meta-sensorial, era no evidente y por tanto falsa. Más allá de este carácter estrictamente experimental que tenía como fin la objetividad del conocimiento científico, el positivismo lógico asume que el significado de los términos es el campo en donde se dirimen todas las cuestiones. De este modo, el positivismo lógico puede ser visto como la antesala del denominado "giro lingüístico", donde la cuestión a debatir ya no será sobre la importancia del lenguaje como mediación inevitable para acceder a la realidad, sino qué le debe el lenguaje a la realidad en el proceso de construcción de significados. En otras palabras el "giro lingüístico" pone en crisis la referencialidad del lenguaje para dejar todo sentido y significado de un mismo lado.

Frente a estas tesis positivistas lógicas y en consonancia con el giro lingüístico, Hayden White desarrolló su teoría narrativista enfatizando el aspecto cognitivo de las narraciones para aprehender el pasado, para dar forma o, mejor aún, imponer su forma sobre la sucesión de hechos recopilada en la investigación histórica. A partir de aquí podemos ver cómo Ankersmit entiende la propuesta whiteana de la que luego habrá de tomar distancia. En términos generales, el gran punto de diferenciación entre ambos narrativistas se da en postular –o no- que la historiografía construye el pasado a partir del sujeto historiador, es decir, si la determinación lingüística opera desde la conciencia de dicho sujeto (similar al sujeto trascendental kantiano con sus categorías) o la operación es a partir del mismo lenguaje que como sistema de signos y significados permite crear nuevas significaciones. Se trata por tanto de pensar si la historia ha de ser pensada como efecto de la "conciencia tropológica" del sujeto historiador o acaso sea mejor comprender que la historia es, en el fondo, el resultado del juego de interpretaciones que la hace posible. Las interpretaciones hacen a la historia y al historiador, y no lo contrario.

Para desarrollar algunos puntos de estas diferencias importantes podríamos decir que según Ankersmit, el imposicionalismo o construccionismo de White supone dos elementos que hacen del narrativismo una concepción que no termina de diferenciarse de las pretensiones epistémicas a las que pretende oponerse. Primero, comparte con el positivismo lógico la idea de una realidad atomizada, de hechos sueltos, que de por sí no poseen relación entre ellos. Pero mientras que el positivismo lógico busca leyes para ordenar el caos, el historiador anticipa o prefigura el campo en el que se dispondrán los hechos para otorgarles sentido. Y segundo,

sostiene que la propuesta tropológica de White sigue teniendo la pretensión de una forma de conocimiento del pasado pero basada en tropos que hacen las veces de categoría kantianas trascendentales. La tropología de White da cuenta de cómo es posible la historia a partir del sujeto que la produce. El propósito es, al igual que en Kant, hacer de la realidad caótica un objeto de conocimiento, haciendo familiar lo desconocido.

Los presupuestos de una realidad caótica o hechos atómicos conlleva todavía la errónea expectativa de una posible distinción entre narración y descripción que en el campo de las representaciones históricas es como mínimo irrelevante cuando no imposible de establecer. Ankersmit entiende que su antecesor no acierta con el uso de la distinción entre real y ficcional para comprender la producción histórica. Sea por caso la Revolución Francesa, se hace casi imposible diferenciar y dar ejemplos entre los hechos aislados objetivos y su interpretación. De aquí entonces que su propuesta narrativista radicalice aún más el papel del lenguaje como constructor de la realidad. Y esto no porque los hechos sean irrelevantes, pues de estos se ocupa la *investigación histórica*, que es una cuestión de hechos, al que siempre se quiso reducir la historiografía. Por el contrario, lo que verdaderamente importa para Ankersmit es el *escrito histórico* -que es una cuestión de *interpretaciones o narraciones históricas*-, aquello que justamente no se sique de las meras evidencias, y que tiene que ver con el aporte original y genuino del historiador. Allí se efectúa el esfuerzo de dar unidad a los datos recabados en la investigación. Lo cual muestra otra diferencia con White, pues mientras éste entiende que el historiador impone una forma al pasado, Ankersmit sostiene que la interpretación viene al final del proceso de recopilación de los datos del pasado. Por ello la historiografía en tanto productora de narraciones dirime las diferencias no con el pasado real sino entre las diferentes interpretaciones, en consecuencia, sostiene, “las interpretaciones son tesis y no hipótesis” (Ankersmit, 2004: 74). En este sentido la Revolución Francesa puede ser el nombre de una interpretación que supone una *sustancia narrativa*, es decir, el sujeto (lógico y sintáctico) de un “conjunto de declaraciones que juntas encarnan la representación del pasado que se propone la narración histórica en cuestión” (Ibíd.: 223). No se trata de un debate sobre si aconteció o no la revolución, pues ello se supone tuvo lugar; la cuestión es el recorte o grupo de declaraciones elegidas frente a otras omitidas. Allí se construye una narración, una interpretación. De modo tal que la historia, en tanto representación del pasado, no hace referencia a él, sólo a sus interpretaciones. No hay un pasado, solo interpretaciones.

Podemos, entonces, ver que para Ankersmit el significado que se le da al pasado es más importante que la verdad. Incluso cabe decir que la verdad de una representación histórica es posible en tanto se ha dotado de significado al pasado, en tanto se lo ha interpretado. La representación historiográfica es una construcción de significado a partir del propio lenguaje, del conjunto de las declaraciones que se proponen describir a las sustancias narrativas. Por tanto, el pasado es tanto descubierto como construido. La diferencia entre ficción y verdad no afecta a las narraciones historiográficas pues cuando se trata de elegir entre diferentes visiones de la historia, las únicas bases para preferir una interpretación a otra son morales o estéticas, no teóricas o científicas.

Dirá Ankersmit que la narración histórica es una “metáfora sustentada”. Es una interpretación propuesta del pasado, cuyo valor no es tanto su verdad (la que sólo puede determinarse para los enunciados declarativos que la componen) como su capacidad para enfrentarse a otras narraciones y triunfar en esa disputa: “la discrepancia entre el significado (literal) de las declaraciones individuales de una narración histórica -si se toma por separado- y el significado (metafórico) de la narración -si se toma en su totalidad- es el *alcance* de la narración histórica”. A mayor alcance, mejor interpretación narrativa del pasado. Antes que *referir* al pasado, las narraciones lo *interpretan* en términos de lo que éste no es (Ibíd.: 84-5). De ahí que las discusiones históricas, que dicen ser “sobre el pasado real” en verdad lo son sobre sus interpretaciones narrativas (Ibíd.: 80). Las tesis de Ankersmit se insertan en lo que denomina una “lógica nominalista”, con lo cual, podemos decir, se trata de un radicalización de la postura narrativista, pues se pierde el compromiso referencial de los relatos históricos. Y, de tal manera, se deja en suspenso la diferencia entre historia y ficción[14].

Conclusiones

El presente capítulo intentó desarrollar los aspectos más relevantes y problemáticos de la llamada filosofía “narrativista” de la historia. A modo de conclusión, podemos comenzar por señalar los desplazamientos que caracterizan a esta corriente en relación al tópico clásico del sentido de la historia. En primer lugar, hay claramente un desplazamiento que va desde la reflexión sobre los acontecimientos históricos mismos hacia la manera en que esos acontecimientos se articulan en un relato, es decir, el discurso histórico. Para retomar la antigua distinción, hay un movimiento de las *res gestae* a la *historia rerum gestarum*. En segundo lugar y a consecuencia con ello, podemos observar dos desplazamientos más en el contexto del narrativismo: ya no se trata del sentido entendido fundamentalmente como fin o destino, sino que ahora el sentido es pensado como *significado*; ya no se trata de encontrar una clave en el conjunto de los acontecimientos del pasado, que por otra parte permita señalar una dirección o tendencia a futuro[15], sino que el sentido, entendido en tanto significado, se halla al nivel de la construcción del relato; no se trata de descubrir una dirección sino de ver cómo construimos sentido en nuestra relación con el pasado, una construcción cristalizada, por lo demás, en un discurso escrito. Ello supondrá pensar la narración como productora de sentido, no sólo hacia el interior del texto, en tanto organiza de modo coherente un conjunto de acontecimientos, sino también en tanto produce una interpretación del pasado que es socialmente significativa.

---

[14] En sus comienzos, Ankersmit retomó la tesis de Walsh de la “coligación”, descripta en el cap. 2, y es en ese concepto en el podemos identificar el origen de las “sustancias narrativas”. La diferencia fundamental será que, ahora, esas construcciones lingüísticas, que para Walsh permitían explicar los hechos del pasado, en Ankersmit adquieren un puro valor metafórico.

[15] Como vimos, la cuestión del significado, en este caso del significado histórico de los acontecimientos, no estaba elidida en las filosofías de Kant o Hegel; pero era secundaria respecto del fin, o en todo caso, subsidiaria, pues los acontecimientos solo cobraban significado cuando se los apreciaba como preparación para un estado de cosas futuro.

Por tanto el narrativismo puede presentarse, como una nueva manera de articular la relación entre historia y sentido, como una vuelta al problema del sentido como lo propio de la filosofía de la historia; ciertamente de otro modo a como lo hicieran las filosofías de la historia kantiana o hegeliana, pero compartiendo con ellas que la vinculación con el pasado es la necesidad originaria de una búsqueda y construcción de sentido para el presente (y por tanto no meramente epistémica). Evidentemente, estas posiciones no están exentas de implicancias éticas y políticas de carácter polémico, de las cuales también hemos intentado hacer referencia, y que cobrarán aun mayor relevancia en las discusiones por la memoria que examinaremos en el próximo capítulo.

En relación a los dos autores que hemos considerado con más detenimiento como representantes del narrativismo, H. White y F. Ankersmit, se puede observar una radicalización de éste último hasta una posición que 'idealista' respecto del pasado, en la medida que el pasado mismo queda entre paréntesis como una realidad extralingüística. Ankersmit plantea un desplazamiento del problema de la verdad y la ficción que envuelve al narrativismo presente en White. Al rechazar que esta distinción tenga relevancia en relación a los escritos históricos, el papel de las narraciones es generar más interpretaciones, más disputas. Lo real y lo imaginario se redefinen a través del tiempo, sin poder cristalizarse en un criterio único. La representación histórica no es verdadera ni falsa. Es una creación del historiador. Ella misma sería, en todo caso, el criterio para definir lo verdadero o lo falso. En palabras del propio autor: "en última instancia, el debate historiográfico no pretende generar consensos, sino la proliferación de tesis interpretativas […] Su objetivo no es la reducción de lo desconocido a lo conocido, sino el extrañamiento de lo que parece conocido" (Ankersmit, 2004: 87).

Vemos así un desplazamiento del problema de la tropología como forma de entender la conciencia historiográfica -que pretende apropiarse del pasado-, hacia una concepción de la *interpretación histórica* surgida como consecuencia de la no-apropiación del pasado. Mientras que para White la *tropología* da cuenta de la condición de posibilidad para construir entramados históricos que hacen de la mera sucesión de hechos caóticos algo cognoscible y cercano, para Ankersmit las interpretaciones históricas se originan en función de la no familiaridad del pasado, esto es, surgen en el conflicto generado por su extrañeza, siendo éste carácter lo que obliga a poner en marcha esfuerzos interpretativos para recuperarlo.

Finalmente, sea cual fuere la versión más interesante o consistente, ambos autores coinciden en que la historia es, fundamentalmente, una forma lingüística de dotar de sentido y significado al pasado.

Bibliografía

Ankersmit, F. (2006). Historia y tropología. Ascenso y caída de la metáfora, México, FCE.
Ankersmit, F. (2011). Giro lingüístico, teoría literaria y teoría histórica, Bs. As., Prometeo.
Brauer, D. (ed.) (2009). La historia desde la teoría, Bs. As., Prometeo.

Danto, A. (1989). Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia, Barcelona, Paidós.

Rorty, R. (1990). El giro lingüístico, Barcelona, Paidós.

Sazbón, J. (2009). Nietzsche en Francia y otros estudios de historia intelectual, Bs. As., Editorial UNQ.

Tozzi, V. (2009). La historia según la nueva filosofía de la historia, Bs. As., Prometeo.

White H., (1992). Metahistoria. La imaginación histórica en el siglo XIX, México, FCE.

White H., (1992). El contenido de la forma, Barcelona, Paidós.

White H., (2003). El texto histórico como artefacto literario, Barcelona, Paidós.

CAPÍTULO 4
Nuevos objetos históricos: pasado reciente, trauma y memoria.
El pasado reciente en disputa: tensiones entre historia y memoria

Adrián Ercoli, Alejandro Sepúlveda

Introducción

En el marco de los debates actuales de la filosofía de la historia se ha destacado la tensión entre historia y memoria en tanto formas que pretenden dar cuenta del pasado reciente. La disputa por el pasado muestra que ninguna tiene una legítima prioridad sobre la otra. Ambas son formas de acceso a la realidad pasada. Pero mientras una tiene una vocación de conocimiento del pasado, la otra se suele caracterizar por la fidelidad hacia éste. Por ello, sería más preciso decir que esa tensión recorre un conjunto de problemas que ponen de manifiesto superposiciones entre ambos modos de representación del pasado. Claramente esto aparece por ejemplo, cuando pensamos en el alcance epistemológico de la memoria individual o colectiva, cuando pensamos en las implicancias ético-políticas de la reconstrucción historiográfica del pasado -especialmente al hablar del pasado reciente-, cuando la investigación histórica trata con el testimonio de sobrevivientes cuyas vidas han quedado signadas por acontecimientos denominados “límite”, o cuando se advierte sobre las dificultades de la escritura histórica para representar de modo adecuado este tipo de acontecimientos. Así, por un lado, esto ha dado lugar a distintos posicionamientos teóricos que van desde el modelo de investigación cientificista o positivista sobre el pasado, hasta los posiciones posmodernas que entienden la práctica historiográfica como productora de relatos que no difiere esencialmente de una narración ficcional. Entre ambos extremos queda la memoria reducida a un elemento más en la persecución de la máxima objetividad en la investigación, o diluida en experiencias ficcionales tras habilitar todo tipo de recurso estético para representar el horror. Por otro lado, desde el campo práctico de la memoria, de las conmemoraciones sociales del pasado en la voz de los sobrevivientes, se advierte cierta polarización entre quienes asumen el lugar de privilegio epistémico y moral hasta los que optan por el silencio, coincidiendo no obstante en la dificultad de que sea "otro" quien intente contar el pasado. Resulta entonces que

desde el campo de la filosofía de la historia podemos analizar cómo se presentan estas tensiones, sin pretensión de resolverlas, sino más bien pensar con, y a partir de ellas, los alcances y límites de la memoria y la historia como mediaciones con el pasado. A continuación revisaremos algunos de estos tópicos del debate.

Historia y memoria enfrentadas por contar, transmitir y legar el pasado

Las disputas entre memoria e historia se presentan con fuerza en el campo intelectual durante la última década del siglo XX, como consecuencia de ciertos debates teóricos en historia sobre el modo de narrar o representar los genocidios contemporáneos, especialmente el perpetrado por Alemania bajo el régimen nazi. Las dificultades tienen lugar que ver con encontrar el modo adecuado para dar cabida a la voz de los sobrevivientes, quienes han "estado allí" y han sido víctimas sobrevivientes de experiencias límites. El carácter de límite de esas experiencias intenta reflejar la dificultad de su transmisión, dada la magnitud del horror vivido. Se trata de situaciones que las víctimas nunca hubiesen podido imaginar o anticipar por la dimensión del horror que les esperaba. No se contaba con experiencias previas, disponibles, que hubieran servido para resistir o evitar el horror que finalmente sucedió. Frente a esta situación la ciencia histórica comenzó a debatir de qué modo se debían articular esos testimonios con el resto de los datos investigados, pues ya no era posible tomar esos testimonios como una fuente más en la reconstrucción del pasado. La verdadera razón por la cual se debía estudiar el genocidio radicaba en esas experiencias del horror, que sólo las víctimas podían enseñar en algún grado. Así surgirá el problema sobre los alcances de la memoria y la historia en tanto formas de acceso a un pasado complejo que obliga a pensar en cuáles son las formas más adecuadas para su representación y para su transmisión. La pregunta por si la memoria puede reemplazar a la historia, o si la historia debe subordinar los testimonios a los objetivos de su investigación es uno de los núcleos del debate.

En la medida que se entiende por "la historia del pasado reciente o historia del presente aquella historiografía que tiene por objeto acontecimientos o fenómenos sociales que constituyen recuerdos de al menos una de las tres generaciones que comparten un mismo presente histórico" (Mudrovcic, M.I, 2005: 125), podemos decir que el estudio de los acontecimientos límite forma parte de esta investigación; pero, ¿cómo ser objetivo e imparcial, o cómo estar seguro de no ponderar el testimonio influenciado por la afectación emocional, por la empatía con la víctima? ¿Cómo hacer del testimonio una fuente sin cosificar o instrumentalizar al testimoniante? ¿Cómo contar el horror sin justificarlo?

Un posible punto de partida puede ser ubicado en el modo en que se decide contar el pasado reciente signado por el horror. Nos encontramos aquí con el problema de los modos de representación y sus implicancias epistemológicas y ético-políticas. La cuestión central es si los acontecimientos límite son susceptibles de ser reconstruidos históricamente con los conceptos,

las herramientas y métodos tradicionales del historiador o acaso sea necesario una reformulación drástica del modo de investigar, dada la singularidad del objeto.

Debemos hacer una precisión terminológica antes de avanzar con el problema. En primer lugar, cuando hablamos de acontecimientos límites nos referimos al conjunto de sucesos o hechos cuyo núcleo y sentido lo constituye la pregunta por las condiciones de posibilidad que lo originaron, dado que no es comprensible desde el saber disponible. Según D. LaCapra, el acontecimiento límite es "aquel que supera la capacidad imaginativa de concebirlo o anticiparlo" (2006: 181). En virtud de ello, el querer narrarlo para transmitirlo obliga a pensar de qué modo ha de hacerse esto, ya que compararlo con otros acontecimientos históricos es insuficiente cuando no un reduccionismo (Feierstein, 2007). Si tomamos como ejemplo el genocidio judío, también llamado *Shoá* u Holocausto -lo cual ya es un problema, pues al nombrarlo de un modo u otro se enfatizan formas de comprensión de esa singularidad, a riesgo de opacar o invisibilizar otras formas-, podemos señalar de modo general que ensayar explicaciones de tipo economicistas, de insania mental de los dirigentes nazis, o intolerancia religiosa, política, étnica, resulta siempre como mínimo insuficiente ante la pregunta ¿cómo pudo suceder un exterminio? Sin duda los intentos mono-causales son inviables. La multiplicidad de causas es más pertinente, pero no por ello se allana el camino fácilmente. Resulta necesario para la historiografía articular esa multiplicidad causal en un relato que haga comprensible estos hechos sin consentir con ello en alguna responsabilidad o culpabilidad de las víctimas como promotoras de lo que les sucedió, o sugerir que las víctimas fueron meros medios, individuos pasivos de una teodicea.

Ahora bien, por el lado de la voz de los sobrevivientes debemos señalar la insuficiencia de restringir el pasado al recuerdo colectivo o individual, pues en principio la memoria no se presenta como objetiva, sino como fidedigna. Si bien el pasado es verdadero en tanto alguien testimonia lo ocurrido, no por ello se puede omitir que, en principio, se trata de una verdad subjetiva que reconstruye el haber estado *allí*. En todo caso, la memoria, aunque sea de una experiencia límite y sea irremplazable en el esfuerzo de comprensión del pasado reciente, dista mucho de satisfacer dicha comprensión; la memoria es una condición necesaria pero no suficiente para dar cuenta del pasado reciente.

Así, ni la ciencia histórica ni la memoria colectiva o individual de los sobrevivientes individualmente constituye *a priori* un acceso claro al pasado reciente cuando se trata de este tipo de acontecimientos. Veamos a continuación con más detenimiento el problema de la verdad histórica y los acontecimientos límite.

La historia frente a la memoria: la búsqueda de la verdad entre los hechos y las interpretaciones

En este apartado nos concentraremos en las perspectivas de la ciencia positivista y la filosofía narrativista de la historia. El objeto es mostrar dos extremos frente al tratamiento de la

verdad en el marco del pasado reciente. También sumaremos la propuesta alternativa a esta polarización desarrollada por Dominick LaCapra, quien recurre al cruce de psicoanálisis e historia para señalar una alternativa a estas posiciones que de un modo u otro, parecen arrojar el bebé junto al agua sucia.

La perspectiva positivista en historia ha tenido una fuerte recepción en las investigaciones sobre el pasado. La más clara expresión de la historia "científica" se remite al historiador alemán del siglo XIX Leopoldo von Ranke, quien postulaba que la tarea del historiador era mostrar el pasado "tal cual sucedió". Lejos de pensar en esquemas previos para avanzar sobre los datos del pasado, para este historiador el pasado debía hablar por sí mismo. La idea de tratar a la historia como una disciplina científica asume, según el positivista, que el investigador ha de ser un sujeto neutro en la reconstrucción del pasado, no dando lugar a interferencias o apreciaciones subjetivas sobre los hechos. El deseo es contar los hechos de la forma más objetiva posible, y en tanto modelo de investigación postula que la recolección rigurosa y exhaustiva de pruebas es la condición necesaria y suficiente para hacer historiografía. La verdad histórica de un relato se sostiene únicamente en los datos y pruebas recopiladas, sujetas a comprobación objetiva (véase lo señalado en el capítulo 2).

En términos generales, las críticas a este objetivismo señalan la ingenuidad de pretender suprimir toda subjetividad por parte del historiador, así como también desconocer otros aspectos que condicionan *a priori* la mirada sobre los hechos (vg. intereses políticos, ideológicos, estéticos, morales, culturales, etc.) Y, si se extrapola el criterio positivista al campo de la historia reciente, surge la dificultad frente a los testimonios de experiencias límites, que mediante silencios señalan la necesidad de ir más allá de las reconstrucciones factuales, e interpelan acerca de la posibilidad de contar absolutamente todo en un lenguaje descriptivo. Sucede entonces que más allá de los hechos datables, se manifiestan aspectos que exigen una interpretación más compleja para dar cuenta de lo acontecido. Existe una certeza o convicción del testimonio que no es mensurable, y es la que expresa lo padecido, esa vivencia intransferible que sólo es apreciable para un tercero en los gestos y marcas corporales.

Frente al positivismo que busca estructurar los pasos de la investigación histórica a fin de obtener una historiografía objetiva como lo es una ciencia natural, encontramos al narrativismo o nueva filosofía de la historia, cuyo representante más importante es Hayden White. En estrecha ligazón con los enfoques posmodernos, inscribe sus tesis sobre la práctica historiográfica dentro del denominado *giro lingüístico*, a partir del cual cobró relevancia la idea de que todo acceso a la realidad, al mundo, se da mediado por el lenguaje, lo que equivale a plantear un determinismo lingüístico. Toda la realidad antes que nada es lenguaje, y por ello el sentido no proviene de la referencia del mundo exterior, sino de los distintos discursos acerca del mundo. La historiografía formaría parte de esa constelación de discursos que imponen un sentido a los hechos, en este caso a los hechos pasados.

De este modo podrá verse que la filosofía narrativista de la historia se constituye en franca oposición al positivismo historiográfico. Abiertamente discute y niega la aspiración a estatuto científico de la historiografía, y sostiene el carácter eminentemente literario,

estético, moralizante y político de toda obra historiográfica. Esto se debe a que el historiador, más allá de trabajar con documentos, huellas y archivos, en su esfuerzo por articular el material disponible no puede más que emular el trabajo de un escritor de ficción. Todo discurso histórico parte de estructuras narrativas previas determinantes que darán por resultado una posible versión del pasado. En clara oposición al positivismo, el historiador sólo puede contar el pasado si lo somete a sus preferencias previas y a las mencionadas estructuras, las cuales en realidad hacen posible desarrollar cualquier novela ficcional u obra historiográfica en general. De este modo, se impone siempre sobre los hechos –reales o imaginarios- una forma, la *forma narrativa*. Historia y ficción dejan de ser opuestas, la verdad histórica pasa a un segundo plano –es decir, queda limitada a la constatación de los datos o hechos básicos- y en su reemplazo la historiografía se convierte en una disputa política acerca de cuál versión del pasado se logra imponer con mayor éxito, o cual logra mayor aceptación (sobre esta corriente véase el capítulo 3).

Ante esta consecuencia, la dificultad de contar el pasado reciente se presenta en la posibilidad de manipular el relato, y con ello validar cualquier modo de narrar, o empezar a discutir qué criterio puede postularse para no convalidar, por ejemplo, formas negacionistas o abiertamente falsas sobre el pasado. Cuando este criterio o forma de concebir la relación con los hechos alcanza el campo de la historia reciente, las dificultades más acuciantes surgen frente al recuerdo vivo en la voz de las víctimas, pues allende lo transmitido, la decisión de contar lo sucedido será procesado u ordenado según el modo de tramar propuesto por el historiador. Pero dicha elección, en principio, nunca se ve condicionada o exigida por los hechos, pues la verdad del pasado se disputa en la aceptación que tiene el modo de narrar propuesto. El peligro de borrar la frontera entre verdad y ficción es dar lugar o posibilidad a la aceptación de relatos negacionistas o relatos abiertamente inexactos construidos para satisfacer intereses ajenos al estudio del pasado. Si se pierde la realidad pasada como referencia, la memoria y la historia pasan a ser dos formas más de contar el pasado, en el mismo nivel que cualquier intento artístico o estético, pues finalmente todos no serían más que intentos de sensibilizar acerca de cómo dar sentido al pasado, indiferente a lo que pueda comprobarse o no como acontecido realmente. En resumen, podríamos decir que ambas posiciones son insatisfactorias frente a la investigación en el campo de la historia reciente. Por distintas razones, ninguna logra siquiera dimensionar de modo adecuado los desafíos que presenta el trabajo con el testimonio vivo de las víctimas. Mientras que en un caso se prescinde de los hechos para centrar el debate en la forma en que elige narrarlos; en el otro caso se reduce la historia a la sola recolección y comprobación de hechos observables.

Frente a esta tensión epistemológica, en el campo actual de la filosofía de la historia tiene lugar el intento de vincular historiografía y psicoanálisis con el propósito de dar una respuesta al tratamiento del pasado reciente. Un referente en esta línea es Dominick LaCapra, quien sostiene que la historia no ha de renunciar a la pretensión de verdad, y por tanto de su diferencia con la ficción, pero también le interesa mostrar que la objetividad es un momento en la investigación y no la finalidad única del discurso historiográfico. Por un lado, sostiene la

necesidad de contar con datos fechables, con una base empírica que permita constatar que un determinado acontecimiento ha tenido lugar, pues de lo contrario se confunde en la representación del pasado lo real con lo imaginario. No obstante, la interpretación de los acontecimientos nunca es definitiva y siempre está sometida al debate. El consenso sobre los límites de la interpretación del pasado no refiere a una práctica exclusiva de la comunidad historiográfica, sino que supone el diálogo con la sociedad y sobre todo muy especialmente cuando se tenga trato directo con víctimas y sobrevivientes de acontecimientos límites recientes. Así la historiografía no sólo confirma su vocación de verdad sino también la condición de un conocimiento socialmente responsable orientada a alcanzar la mayor racionalidad y responsabilidad ético-política en el ejercicio de su práctica epistémica.

Ahora bien, uno de los aspectos más importantes en su señalamiento acerca del problema de la representación histórica es diferenciar entre historia y trauma, pues mientras que la primera es el esfuerzo por dar forma a lo sucedido, el segundo marca su imposibilidad (LaCapra, 2001). LaCapra observa que si tomamos al trauma como la imposibilidad de representar el pasado, de tomar distancia para recordarlo, conocerlo, estudiarlo y proyectar a partir de ello un futuro más deseable, entonces debemos estar atentos a que los relatos de las memorias de los sobrevivientes no sean un impedimento para el historiador. No obstante, el testimonio del sobreviviente es esencial para acercase al pasado reciente. Lo importante es no confundir o identificar la historia con lo relatado por los sobrevivientes, pues esta disciplina al aspirar a la verdad cuenta con otras herramientas, además de los testimonios, en la reconstrucción que hacen posible una representación adecuada del pasado. De este modo, articular el trauma a nivel individual y social es el trabajo a realizar por los historiadores cuando afronten el testimonio directo de los sobrevivientes. Mientras que el trauma a nivel individual constituye una prueba irrefutable de que los hechos a conocer han tenido lugar, el uso del trauma a nivel social puede servir como categoría de análisis para afrontar representaciones del pasado que exceden sus límites, mezclando real e imaginario, y generando una oscura interpretación del pasado. En este tipo casos se llega a buscar causas no constatables que promueven una sacralización del pasado reticente antes que valorar el análisis de lo que efectivamente se puede constatar. Este tipo de interpretaciones es contrario a la práctica historiográfica, pues obtura la posibilidad de conocer cómo fueron los hechos. Podría decirse que frente al temor de historizar un genocidio por los reduccionismos o simplificaciones en las que pueda caerse, se niega toda posibilidad investigar (Todorov, 2002).

Por tanto, el recurso al psicoanálisis le permite a la historia identificar el comportamiento patológico de la memoria, y a partir de allí diferenciar los problemas propios de la representación historiográfica de los problemas de representación de la memoria individual o colectiva, especialmente en lo atinente al trauma.

A continuación veremos algunos problemas que plantea la figura del testigo y los testimonios cuando intentan disputar el pasado a la historia.

La memoria frente a la historia: la fidelidad al pasado compartido

Una vez más diremos que de lo que se trata al revisar la tensión entre memoria e historia es aquello que genera la condición *reciente* del pasado, por su cercanía a nuestro presente. A lo que se suma la excepcionalidad de los acontecimientos, su carácter de impensables antes de que tuvieran lugar. De allí también su identificación con la figura del trauma. Qué debe ser recordado y cómo, son las cuestiones centrales que hacen al problema de la memoria del pasado reciente en tanto el recordar tiene el propósito tanto de conservar como de transmitir los hechos. Las dificultades específicas del recuerdo tienen que ver con las condiciones que lo hacen posible, tanto a nivel individual como colectivo. Problemas en el intento de reconstrucción del pasado, ya que la memoria se ha de esforzar por conseguir claridad en esas imágenes; problemas en el intento de legar a las generaciones futuras lo acontecido, pues la forma de transmitirlo exige que se sepa lo que pasó para no olvidar a las víctimas y para evitar su repetición. Por tanto, la fidelidad del recuerdo en la reconstrucción y lo ético- político en la transmisión son las cuestiones a desandar.

Comencemos este apartado por aclarar que la palabra 'testigo' puede ser entendida de dos maneras. Por un lado, podemos hablar de testigo como aquel que como 'tercero' da cuenta de una situación entre dos. En este sentido se destaca la condición de espectador del testigo, y su neutralidad, pues se supone que no participó de los acontecimientos de los cuales da fe que tuvieron lugar. Por otro lado la palabra testigo significa también 'superviviente' siendo éste el caso de quien ha vivido de modo directo un acontecimiento sobre el que brinda información. El testigo como sobreviviente, no es un espectador ajeno a lo sucedido, sino alguien que lleva consigo la posibilidad de transmitir y dar fe de que un acontecimiento tuvo lugar, lo cual lo convierte en una voz muy singular pues nadie puede testimoniar por él.

A partir de la segunda caracterización del testigo, la disputa con la historiografía acerca de la representación del pasado reciente, alcanza su mayor complejidad. Sin su voz y su presencia no sería posible pensar en el genocidio como acontecimiento radical. El recuerdo de las experiencias concentracionarias es un relato singular, que no se presta a comparación con otros testimonios, sino sólo con experiencias límite de otros genocidios. La dificultad extrema de narrar lo vivido determina la reconstrucción y la transmisión de la memoria y radica tanto en la falta de categorías disponibles para conceptualizar lo vivido, como por lo terrible de revivir la inhumanidad de esas experiencias. En la medida en que el testigo se entienda como superviviente, su relato es el de su experiencia íntima, en primera persona acerca de algo que ha presenciado; una verdad que no puede ser más que de carácter particular y subjetiva que resiste a cualquier intento de generalización. Es decir, testimonios como el de los sobrevivientes del Holocausto, no valen por su imparcialidad sino por lo *vivenciado*. Así, dirá Ricoeur, la "fórmula tipo del testimonio: yo estuve allí", implica al mismo tiempo: "la realidad de la cosa pasada y la presencia del narrador en los lugares del hecho" (Ricoeur, 2004: 211); y agrega: "el testigo pide ser creído. No se limita a decir 'Yo estaba allí', añade 'Creedme'" (212).

Ahora bien, esta caracterización del testimonio plantea, entre otras cosas, la cuestión del privilegio epistémico de quien cuenta en primera persona lo vivido como equiparable a lo acontecido. Quien estuvo allí, conoce de modo directo y personal lo que sucedió, y así se pretende que ninguna otra forma de acceso a ese hecho pueda ser superior o más satisfactoria. Esta manera de entender el valor de la memoria aparta o desplaza a la historiografía a un segundo plano, convirtiéndola en una fuente secundaria que debería confirmar lo testimoniado. La memoria reclama en nombre de los que estuvieron allí, en los campos, no olvidar a las víctimas, no olvidar el horror (Ricoeur, 2004: 120). La memoria individual pasa así a un estatuto plural, a memoria colectiva, cuya función principal es la transmisión de lo vivido[16]. La memoria colectiva fundada en los grupos de sobrevivientes, amplía luego su alcance al resto de la sociedad. Esto da lugar a diferentes memorias colectivas que pugnan porque las sociedades se comprometan a no olvidar distintos acontecimientos, pero también pugnan entre sí en ocasiones tratando de dirimir qué y cómo recordar del pasado reciente. Estas diferencias encierran otras cuestiones como reconocer quiénes son víctimas o cómo presentar ante la sociedad el reclamo de la memoria colectiva, lo que implica poner en marcha distintas formas de conmemoración.

El recuerdo colectivo se instala en fechas, lugares, monumentos, y diferentes formas de hacer visible y presente al acontecimiento y a las víctimas (Vezzetti, 2002: 32-3). Uno de los mayores riesgos es la cristalización o condensación de una única imagen del pasado refractaria a todo intento de ampliación, modificación o corrección. Si la única voz autorizada para hablar del pasado reciente signado por el carácter traumático es la de los sobrevivientes, encargada de repetir lo que sucedió una y otra vez, conmemoración tras conmemoración, se corre el riesgo -parafraseando una conocida distinción introducida por Todorov-, de que la memoria no funcione como *ejemplificadora*, es decir, buscando evitar que se repitan las condiciones que hicieron posible aquellos acontecimientos y se reduzca entonces a un recuerdo *literal*, a un ejercicio colectivo de memoria consagrado únicamente a revivir el pasado (Todorov, 2000).

A estas dificultades políticas de la memoria debemos sumarle las limitaciones que tiene la propia facultad de la memoria. Para la memoria individual o colectiva existe siempre el problema de que recordar no es un acto automático, libre de engaños, que garantiza de por sí la verdad sobre el pasado. En este sentido, recordar implica el esfuerzo de traer al presente aquello vivido, y en este esfuerzo aparece la memoria como reconstrucción del pasado. No hay un pasado puro, objetivo, que la memoria trae al presente. Es siempre desde un presente que se trae algún aspecto del pasado. Se ejerce una selección, donde algunos aspectos quedan olvidados y otros remarcados en virtud de la resignificación de la época desde la que se recuerda. A ello se ha de agregar lo mencionado anteriormente acerca de las patologías de la memoria, especialmente lo vinculado con el carácter traumático (Ricoeur, 1999). Y esto porque

[16] La caracterización de la memoria colectiva proviene de la clásica definición de M. Halbwachs, para quien los individuos pueden recordar sólo dentro de los marcos sociales generados por los diferentes grupos a los que pertenecen. Para este autor la memoria colectiva tiene preeminencia sobre la memoria individual, ya que “nadie recuerda solo” (Halbwachs, 2004). La relación entre memoria colectiva y memoria individual es compleja y ha sido abordada directa o indirectamente por casi todos los autores mencionados en este capítulo.

de algún modo, los problemas del pasado reciente se ven constituidos y atravesados por la posibilidad de una memoria que podría no ser fiel a los hechos, no solo en los casos que intencionalmente podría falsearse un dato, sino en los casos en que la memoria no puede dar cuenta por sí misma de los olvidos o inexactitudes.

El trauma es esa manifestación de la imposibilidad de recordar que se patentiza en no poder tomar distancia con el pasado, lo cual ha sido propuesto desde el psicoanálisis freudiano como la sustitución del recordar por revivir o volver actuar lo vivido (*acting out*, LaCapra, 2001: 108). De este modo, la representación del pasado se ve afectada involuntariamente, al no poder contar con la distancia temporal entre pasado y presente. La causa de esta afección en el plano de la memoria individual obedecería a las estrategias de la psiquis para sobrellevar el recuerdo de una experiencia que resulta lesiva a la integridad del individuo, a la identidad personal. A su vez, suponiendo que sea válido transpolar el mecanismo de la memoria individual analizado por el psicoanálisis al campo de la memoria colectiva, el trauma sería identificable en las formas conmemorativas que se limitan a venerar o sacralizar el pasado. En este sentido el trauma aplicado al colectivo de sobrevivientes como a la sociedad que los contiene, remitiría también a una amenaza contra la integridad de la sociedad misma. Las implicancias del trauma en ambos niveles terminan por confirmar la inadecuación de la memoria como único registro válido del pasado reciente.

Conclusión

Para finalizar, señalaremos algunas consecuencias de esta tensión entre memoria e historia. El recorrido por la superposición entre ambas formas de representar el pasado deja en claro la imposibilidad de prescindir de algunas de ellas. Ambas son legítimas y necesarias para conocer el pasado y para desarrollar prácticas sociales en el presente y en el futuro. Podríamos decir que el problema del pasado reciente como objeto de reflexión que involucra a la memoria y a la historia pone en evidencia los límites de dos concepciones de la práctica historiográfica: el modelo postivista y el modelo narrativista. Pero también cabe señalar que la alternativa propuesta por LaCapra, que se inscribe en los intentos de sortear dichos límites apelando a conceptos psicoanalíticos, abre interrogantes sobre algunos supuestos que operan en esta traslación. Por señalar solamente dos entre otros posibles, cabe preguntar por la pertinencia de acercar la figura del historiador a la del terapeuta en relación al campo social; también genera dudas la pertinencia del uso de conceptos propios de una disciplina concebida para ser aplicada a individuos particulares y llevarlos a la reflexión de una memoria colectiva. En este punto, es complejo definir el estatuto ontológico de una memoria compartida, pues la memoria es una facultad de los individuos particulares. No obstante, una consecuencia interesante que surge de la tensión entre historia y memoria es la importancia de la categoría de futuro para definir el valor de la práctica historiográfica y para pensar la memoria como legado. El futuro genera el desafío de pensar el pasado en el presente, de articular las expectativas con las

experiencias disponibles. Por esta razón el pasado reciente reviste un interés permanente, pues obliga a pensar e investigar los aportes y superposiciones entre ambas formas de representación del pasado, la historia y la memoria.

Bibliografía

Feierstein, D. (2007). "Unicidad, comparabilidad y narración. Apuntes sobre método, teoría y política a propósito del genocidio nazi" en: *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*, cap. 4, Buenos Aires, F.C.E.

Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropos.

Jelín, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo XXI.

LaCapra, D. (2001). *Escribir la historia, escribir el trauma*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Mudrovcic, M.I. (2005). *Historia, narración, y memoria*, Madrid, Akal

Ricoeur, P. (1999). *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Madrid, Arrecife-Universidad Autónoma de Madrid.

Ricoeur, P. (2004). *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, F.C.E.

Todorov, T. (2002). "La conservación del pasado" en: *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*, cap. 3, Barcelona, Península.

Todorov, T. (2002). *Los abusos de la memoria*, Buenos Aires, Paidós/Asterisco.

Vezzetti, H. (2002). *Pasado y presente. Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Conclusión

Rosa E. Belvedresi

La filosofía de la historia representa una disciplina "anfibia", un "centauro", según la caracterización de Gómez Ramos (2003). Por un lado, se propone el análisis de una forma de conocimiento que tiene un objeto específico y sus propios abordajes metodológicos. En tal sentido, comparte el conjunto de problemas que caracteriza a la epistemología de las ciencias sociales. Cuestiones relacionadas con la objetividad en el trabajo historiográfico, las formas de validación de las teorías que pretenden explicar un suceso del pasado, su base empírica, los criterios de aceptación de un relato histórico, sus modos de comunicar, etc., etc. Por otro lado, como disciplina filosófica atiende un espectro de problemas más amplios, dado que, como señalamos en la introducción, la historia no se restringe a ser sólo una disciplina científica. Hemos visto en los debates contemporáneos que las discusiones que se abordaban no se circunscribían exclusivamente a las cuestiones epistemológicas y que, incluso en esos casos, a esas discusiones se incorporaban otras dimensiones de los problemas vinculadas a lo que podríamos caracterizar como aspectos políticos, o mejor, práctico-normativos.

Puede afirmarse que actualmente la filosofía de la historia ya no sostiene una "metafísica" de la historia que nos comprometa con un plan racional al que se ajustaría el devenir histórico. De ahí, entonces, el carácter anacrónico que ha adquirido la pregunta por el sentido de la historia (Belvedresi, 2005). Sin embargo, los actores históricos buscan comprender el pasado, y al hacerlo, *dar* un sentido a los acontecimientos y entender la dimensión epocal en la que se insertan. El sentido de la historia ya no es algo a ser descubierto sino que demanda ser creado y re-creado por las sucesivas generaciones que aspiran a construir una visión comprehensiva de su pasado para que pueda ser legada al futuro.

Ahora bien, esa aspiración no puede lograrse si no se admite como precondición necesaria que deba buscarse la verdad sobre el pasado. Esa exigencia no es únicamente epistemológica sino, a la vez, *ética*. Y eso es lo que muestran los debates actuales, como los que se dan sobre el relato histórico y el problema de su referente, el valor de la memoria o el respeto a las víctimas y la búsqueda de su reparación.

Admitido que la pretensión de verdad es la condición básica a la que debe ajustarse toda descripción del pasado, la filosofía de la historia se ha planteado qué tipo de verdad es adecuada para la historia. Se trata de una consecuencia del impacto que ha tenido el narrativismo en su discusión acerca del estatuto representativo del relato histórico. El debate epistemológico acerca de los criterios de verdad adecuados, es decir, acerca de la verdad *científicamente* determinada, es una cuestión que la historiografía comparte con

otras disciplinas puesto que provee, al igual que ellas, teorías que dan cuenta razonablemente de la evidencia empírica disponible. Esto también se vincula a la caracterización del objeto de investigación historiográfica, el cual se modifica, en cuanto nuevas técnicas o nuevos datos permitan considerarlo bajo otras miradas; algo similar a lo que ocurre en las ciencias, en general.

Sin embargo, además de la verdad sobre el pasado y su constitución como objeto de estudio, surge un elemento extra en cuanto se trata también de los modos en que aquél es rememorado y considerado valioso para constituir la herencia a legar. En las sociedades actuales pueden constatarse debates en los que operan los componentes práctico-normativos que invisten la relación que cada comunidad mantiene con su pasado. Un ejemplo de estos debates es la llamada *Historikerstreit* (la disputa de los historiadores) que se dio en Alemania en la década de los ochenta sobre la comprensión histórica del pasado nazi. Similar debate se generó en los años noventa con la publicación del libro de D. Goldhagen sobre la colaboración de la sociedad civil en el exterminio judío. En ambos casos lo que estaba en discusión fue cuál interpretación era, no sólo empíricamente adecuada sino, también, políticamente admisible (Finchelstein, 1999; Friedlander, 2008).

En tal sentido, la discusión acerca de la verdad de los relatos históricos, o al menos, la de su pretensión, no se agota en determinar si una particular descripción del pasado es adecuada para la evidencia disponible. Dado que, como la filosofía de la ciencia desde Popper ya lo ha afirmado, los datos pueden ser funcionales a más de una teoría, la cuestión de la aceptación de una por sobre otra adquiere, en las comunidades sociales, la dimensión de un debate por la *justicia* que determinada representación histórica hace de los actores y situaciones de las que pretende dar cuenta. Si bien los historiadores pueden debatir en términos metodológicos la fertilidad que un enfoque pueda tener sobre otro (uno económico sobre otro político, por ej.), el debate por el pasado, y fundamentalmente por su sentido, no es privativo de una práctica científica. En nuestro país es notable la presencia que el pasado tiene en las producciones artísticas, las manifestaciones sociales y los debates políticos. En relación a las primeras, basta con un recorrido por librerías, cines o programas de televisión para encontrarse con interpretaciones de hechos puntuales del pasado que le disputan a la historiografía su pretendida superioridad para dar cuenta del pasado con “objetividad y verdad”. En tal sentido resulta muy ilustrativa la posición de escritores como Andrés Rivera que abiertamente cuestionan el papel político que la historiografía argentina ha jugado y en su lugar reivindican aproximaciones literarias y estéticas que incluso hacen explotar la diferencia entre verdad y ficción sobre la que podría basarse la legitimidad cognitiva de la historia frente al arte y la literatura (Rivera, 1995).

En la medida en que la filosofía de la historia se preocupa por la condición histórica del ser humano, su campo de reflexión también cubrirá cuestiones tales como la disputa por las formas de abordar el pasado, la construcción de su sentido, los usos que se hagan de él y las formas de recordarlo. Cuestiones que, como se ha dicho, no se responden únicamente atendiendo al quehacer de los historiadores.

Surgen, además, otras cuestiones cuando se reflexiona sobre lo que la filosofía de la historia se propone pensar, una vez admitido que ya no se propone descubrir (en verdad, proponer) el plan de la historia ni se agota en una teoría sobre el conocimiento histórico. Se trata de qué pasado puede ser considerado histórico, y en tal sentido, objeto de reflexión filosófica.

Así como en la introducción se identificaron las que considerábamos características propias del tiempo *histórico*, vale ahora detenerse a reflexionar qué constituye al pasado histórico. Del mismo modo que para aquella consideración del tiempo, el pasado histórico será el pasado compartido, socialmente significativo, en relación al cual los agentes sociales ubican sus propios pasados biográficos. No todo pasado es históricamente relevante, y ésa es una cuestión que no se plantea en términos de las notas definitorias de cuál sea un objeto de estudio. La conformación del pasado histórico supone, para retomar el título clásico de L. Febvre, un verdadero *combate*.

La historiografía ha "descubierto" el carácter histórico de objetos y sujetos que no parecían tenerlo. Así, nuevos temas historiográficos disputaron la hegemonía que la política, y el Estado en particular, tuvieron tradicionalmente. La sensibilidad histórica podrá asumir la forma de la curiosidad del forastero que se preocupa por conocer lo que es distinto de él, sin ninguna otra finalidad que la de satisfacer su propia curiosidad. Pero actualmente, podría decirse que el anhelo de transformarse en objeto de indagación histórica expresa, también, una lucha por el reconocimiento. Así, la irrupción de un nuevo campo de indagación expresa la puja de un grupo social por ser incluido en el relato que determinada comunidad o generación se cuenta sobre sí misma. Es posible que la denominada "historia de las mujeres", sea un buen ejemplo de este caso, si bien no el único.

Como señala Scott (1993), el reconocimiento de una nueva dimensión del pasado histórico no puede ser resuelto bajo una simple lógica aditiva: sabemos "más", sabemos lo que antes no sabíamos. No basta con agregar un capítulo a un libro de historia, en el que se dé cuenta de los pueblos que habitaban lo que hoy llamamos América antes de la colonización española, o se estudie la participación de las mujeres o de los esclavos en distintos momentos de la historia nacional. Se trata de una re-significación del pasado que lo constituye como digno de recuerdo y valioso para el traspaso a las nuevas generaciones. Y esa re-significación surge de las inquietudes y preguntas que se plantean en el presente. Se trata, de nuevo, de la densidad histórica de la vida social, de las estrategias que cada generación, grupo social o comunidad nacional despliegan para insertarse en una trama de significados que vincule el presente con el pasado y, también, con el futuro. Por eso no se agota en una discusión entre especialistas en historia, sino que incluye los debates sociales y políticos acerca de cuáles son los modos valiosos de pensar el pasado.

Se puede generar así una tensión interesante entre lo que podríamos llamar el pasado *historiográfico* y el pasado *histórico*, social. Mientras el primero remite a un objeto de estudio de una disciplina académica con sus propias reglas y una comunidad reconocida que la lleva adelante, el segundo se vincula a las significaciones que las comunidades generan acerca del pasado que consideran relevante. Se trata de significaciones compartidas pero también

disputadas. Aún cuando el sentido del pasado pueda aparecer cristalizado, como cuando conforma la memoria oficial o el relato contenido en un libro escolar, ese sentido está siempre abierto a ser re-creado. Podría decirse así que el pasado nunca está demasiado lejos, ni demasiado “frío”. No es un pasado “encapsulado” (la expresión es de Collingwood) que opere como una entidad trascendente sobre la conciencia histórica. En Argentina puede verificarse un debate intenso incluso en relación a lo que podría considerarse el pasado “fundacional”, como lo ejemplifican las disputas en torno a figuras como Rosas o Roca. Esos debates no se saldan con los resultados que podrá proveer la investigación histórica, aunque ella deba garantizar la autenticidad y suficiencia de la evidencia histórica, su adecuación y pertinencia para abordar determinado suceso histórico. La verdad es la condición necesaria pero sólo inicial para la comprensión histórica, ésta involucra operaciones más complejas que la constatación de que una teoría historiográfica no incurra en falsedades manifiestas o tergiversaciones.

Como bien lo ha señalado el narrativismo, lo que está en disputa es el sentido que se otorga al pasado, los modos de pensarlo, conservarlo, rememorarlo. En suma, transmitirlo a los que están por venir. Hoy, por ejemplo, está disponible para nosotros una matriz de sentido que nos permite pensar nuestra historia nacional como el proceso de construcción de un Estado cuya constitución supuso el exterminio de determinados grupos sociales, a los que denominamos “pueblos originarios”. Esa “idea” sobre nuestro pasado habilita incluso la discusión acerca de la aplicación de categorías que se formularon mucho después o para otros casos, como la de “genocidio”. Tal re-significación debe verse en relación a la reflexión política y a la sensibilización social que se generó en torno a la comprensión de las llamadas “masacres administradas” del siglo pasado.

El pasado histórico se nutre de los avances de las ciencias sociales, es decir del pasado historiográfico, como el ejemplo mencionado. Su constitución supone también la intersección de valoraciones políticas y culturales (en sentido amplio) cuyo origen puede no estar en una disciplina científica sino en las disputas que atraviesan a las comunidades sociales. El pasado historiográfico, a su vez, tiende a incorporar las demandas de sentido que provienen de actores excluidos del tratamiento “académico” hasta el momento (las clases subalternas, las mujeres, los trabajadores, los indígenas y un largo etcétera), generando las historias respectivas.

Como decíamos más arriba, la comprensión histórica no se desarrolla sólo por sumar más información a la que ya teníamos, ella es producto también de las disputas por el sentido del pasado. Disputas que se dan en el presente y cuyo desarrollo tiene que ver, también, con el futuro que es posible pensar. De todo eso, como esperamos haber podido mostrar, hemos dado cuenta en este libro.

Bibliografía

Belvedresi, R. (2005). “El sentido de la historia: ¿un viejo tema?”, en: *La comprensión del pasado*; Brauer, D. y Cruz, M. (eds.), Herder, Barcelona.

Finchelstein, F. (1999*). Los alemanes, el Holocausto y la culpa colectiva. El Debate Goldhagen*; Buenos Aires, EUDEBA.

Friedlander, S.: *En torno a los límites de la representación. El nazismo y la 'solución final'*; Buenos Aires, U.N.Q, 2008.

Gómez Ramos, A. (2003). *Reivindicación del centauro: actualidad de la filosofía de la historia*, Madrid, Akal.

Rivera, A. (1995). "La novela y la historia", en AA.VV. *La historia y la política en la ficción argentina*, Santa Fe, Centro de publicaciones – UNL (incluye los textos de las intervenciones de L. Lamborghini, A. Rivera, J. J. Saer, entre otros, en el coloquio del mismo nombre que se desarrolló diciembre de 1994)

Scott, J. (1993). "Historia de las mujeres", en Burke, P. (ed.), *Formas de hacer historia*, Madrid, Alianza.

Los autores

Coordinadora:

Belvedresi, Rosa Elena

Profesora en Filosofía (UNLP) y Doctora en Filosofía (UBA). Investigadora del CONICET. Profesora Titular de la cátedra “Filosofía de la historia” del departamento de Filosofía (FAHCE). Autora de numerosos trabajos publicados que abordan cuestiones de la filosofía de la historia contemporánea, entre los que se incluyen artículos sobre R. G. Collingwood, la discusión acerca de la referencialidad y objetividad de las narraciones histórica, la relación entre memoria y experiencia histórica, entre otros temas. Directora de varios proyectos con financiamientos del CONICET, Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, y UNLP. Integrante del proyecto *Worldbridges*, con financiamiento de la Unión Europea. Miembro del grupo responsable por Argentina del proyecto “Regímenes de historicidad: ¿crisis del tiempo? La filosofía, la historia y la política en perspectiva” (PICT Raíces 2014-1842, dirigido por M. I. Mudrovcic, Universidad Nac. del Comahue). Actualmente dirige los proyectos: “La memoria como herencia: futuro y conciencia histórica” (H759 - UNLP) y “El tiempo histórico: entre el pasado compartido y las expectativas de futuro” (PICT 2015-2140), radicados en el IDIHCS.

Autores:

Ercoli, Adrián

Profesor y Licenciado en Filosofía (UNLP), docente de la cátedra “Filosofía de la historia” del departamento de Filosofía (FAHCE). Ha sido becario de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica. Doctorando de Filosofía (FAHCE). Autor de presentaciones a congresos y varios trabajos sobre el problema del trauma histórico en relación con la memoria del pasado reciente. Integrante de los proyectos: “La memoria como herencia: futuro y conciencia histórica” (H759 - UNLP) y “El tiempo histórico: entre el pasado compartido y las expectativas de futuro” (PICT 2015-2140), dirigidos por R. Belvedresi y radicados en el IDIHCS.

Lorenzo, Luis María

Profesor en Filosofía (UNGS) y Doctor en Filosofía (UNLP). Becario del CONICET. Adscripto a la cátedra "Filosofía de la historia" del departamento de Filosofía (FAHCE). Ha estudiado la filosofía de W. Dilthey, a la que dedicó su tesis doctoral y sobre la cual ha escrito varios artículos y ponencias. Integrante de los proyectos: "La memoria como herencia: futuro y conciencia histórica" (H759 - UNLP) y "El tiempo histórico: entre el pasado compartido y las expectativas de futuro" (PICT 2015-2140), dirigidos por R. Belvedresi y radicados en el IDIHCS. Integrante por Argentina del proyecto "Regímenes de historicidad: ¿crisis del tiempo? La filosofía, la historia y la política en perspectiva" (PICT Raíces 2014-1842, dirigido por M. I. Mudrovcic, Universidad Nac. del Comahue).

Sepúlveda, Alejandro

Profesor en Filosofía (UNLP). Ha sido becario de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica. Fue adscripto a la cátedra "Filosofía de la historia", del departamento de Filosofía (FAHCE). Se ha interesado en la relación entre memoria colectiva y manifestaciones culturales, tema sobre lo cual ha hecho varias presentaciones a congresos.

Veleda, Juan Ignacio

Profesor y Licenciado en Filosofía (UNLP). Adscripto a la cátedra "Filosofía de la historia" del departamento de Filosofía (FAHCE). Autor de presentaciones a congresos que abordan la cuestión del sentido de la historia en los contextos contemporáneos. Integrante de los proyectos: "La memoria como herencia: futuro y conciencia histórica" (H759 - UNLP) y "El tiempo histórico: entre el pasado compartido y las expectativas de futuro" (PICT 2015-2140), dirigidos por R. Belvedresi y radicados en el IDIHCS.

Introducción a la filosofía de la historia : conceptos y teorías de la historia / Rosa Belvedresi ... [et al.] ; coordinación general de Rosa Belvedresi. - 1a ed . - La Plata : Universidad Nacional de La Plata, 2016.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-950-34-1353-1

1. Historia. I. Belvedresi, Rosa II. Belvedresi, Rosa, coord.
CDD 901

Diseño de tapa: Dirección de Comunicación Visual de la UNLP

Universidad Nacional de La Plata – Editorial de la Universidad de La Plata
47 N.º 380 / La Plata B1900AJP / Buenos Aires, Argentina
+54 221 427 3992 / 427 4898
edulp.editorial@gmail.com
www.editorial.unlp.edu.ar

Edulp integra la Red de Editoriales Universitarias Nacionales (REUN)

Primera edición, 2016





